

ORIBS VILLEGAS

VEINTICINCO
CONCEPTOS
DE USO
SOCIOLOGICO

HM27

U7

No. 34FE

C U A D E R N O S D E S O C I O L O G Í A

VEINTICINCO CONCEPTOS
DE USO SOCIOLÓGICO

Ó S C A R U R I B E V I L L E G A S

BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLÓGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL

MÉXICO, D. F. 1965



**VEINTICINCO CONCEPTOS DE USO
SOCIOLÓGICO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL

VOLÚMENES PUBLICADOS

- Sociología de la Universidad*, por Roberto Agramonte.
Mendieta y Nuñez y su Magisterio Sociológico, por Roberto Agramonte.
Estructura y Función, por Juan Carlos Agulla.
El Líder, por Víctor Alba.
El Militarismo, por Víctor Alba.
Las Fuerzas Sociales, por Oscar Alvarez Andrews.
Ensayos de Sociología Política, por Francisco Ayala.
El Formalismo Sociológico, por Leandro Azuara Pérez.
Bosquejo de una Sociología del Derecho, por René Barragán.
Introducción a la Psiquiatría Social, por Roger Bastide.
Análisis Demográfico, por Raúl Benítez Zenteno.
Sociología del Conflicto, por Jessie Bernard.
Principales Formas de Integración Social, por L. L. Bernard.
Humanismo y Universidad, por Miguel Bueno.
Estudios sobre la Universidad, por Miguel Bueno.
La Historia como Revolución, por Francisco Carmona Nenclares.
Temas de Sociología Política Mexicana, por Luis Castaño.
Los Indígenas Mexicanos de Tuxtlán, Jalisco, por Roberto de la Cerda Silva.
El Movimiento Obrero en México, por Roberto de la Cerda Silva.
Las Ideologías a la Luz de la Sociología del Conocimiento, por Armand Cuvillier.
La Cuestión Agraria en México, por Antonio Díaz Soto y Gama.
Introducción a la Sociología Regional, por Manuel Diéguez Junior.
Caracteres Sudamericanos, por Roberto Fabregat Cúneo.
Propaganda y Sociedad, por Roberto Fabregat Cúneo.
Evolución Mexicana del Ideario de Seguridad Social, por Miguel García Cruz.
Antonio Caso, una Vida Profunda, por Luis Garrido.
José Vasconcelos, por Luis Garrido.
La Sociología Científica, por Gino Germani.
Estudios de Psicología Social, por Gino Germani.
La Familia y la Casa, por José Gómez Robleda y Adá d'Aloja.
Estudio Biotipológico de los Otomíes, por José Gómez Robleda.
Psicología del Mexicano, por José Gómez Robleda.
La Universidad de México. Su Trayectoria Socio-cultural, por Juan González A. Alpuche.
Euthanasia y Cultura, por Juan José González Bustamante.
La Problemática de la Culpa y la Sociedad, por Juan José González Bustamante.

Universidad Oficial y Universidad Viva, por Antonio M. Grompone.
Un Siglo de Revolución, por Feliks Gross y Rex D. Hopper.
Sociología de la Mortalidad Infantil, por Alberto Guerreiro Ramos.
Las Relaciones Humanas del Trabajo, por Alberto Guerreiro Ramos.
La Reducción Sociológica, por Alberto Guerreiro Ramos.
Metépec, Miseria y Grandeza del Barro, por Antonio Huitrón.
Estudios Sociológicos. Volumen Primero (Sociología General).
— Volumen Segundo (Sociología General).
— Volumen Tercero (Sociología Criminal).
— Volumen Cuarto (Sociología de la Educación).
— Volumen Quinto, Tomo Primero (Sociología de la Economía).
— Volumen Quinto, Tomo Segundo (Sociología de la Economía).
— Volumen Sexto, Tomo Primero (Sociología Rural General).
— Volumen Sexto, Tomo Segundo (Sociología Rural General).
— Volumen Séptimo, Tomo Primero (Sociología Urbana).
— Volumen Séptimo, Tomo Segundo (Sociología Urbana).
— Volumen Octavo, Tomo Primero (Sociología del Derecho).
— Volumen Octavo, Tomo Segundo (Sociología del Derecho).
— Volumen Noveno, Tomo Primero (Sociología de la Revolución).
— Volumen Noveno, Tomo Segundo (Sociología de la Revolución).
— Volumen Décimo (Sociología de la Planificación).
— Volumen Decimoprimer (Sociología de la Política).
— Volumen Decimosegundo (Sociología del Trabajo y del Ocio).
— Volumen Decimotercero (Sociología del Desarrollo Nacional y Regional).
— Volumen Decimocuarto (Sociología de la Seguridad Social).
— Volumen Decimoquinto (Sociología de la Reforma Agraria).
Memoria del Instituto de Investigaciones Sociales.
Primer Censo Nacional Universitario
Segundo Congreso Mundial de Sociología.
Etnografía de México.
Los Tarascos (Agotado).
Los Zapotecos (Agotado).
Seguridad Social en la Nueva España, por Adolfo Lamas.
La India y el Mundo, por Silvain Levy.
Sociología Educativa en el Antiguo Perú, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Crisis Universitaria en Hispanoamérica, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Presencia del Indio en América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Sociología del Perú, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Status Socio-cultural de los Indios de México, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Eugenesia en América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Indios de América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Revolución de 1910 y el Problema Agrario de México, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Tecnología y el Orden Social, por Paul Meadows.
El Proceso Social de la Revolución, por Paul Meadows.
Hacia una Epistemología Sociológica, por Paul Meadows.
Marcos para el Estudio de los Movimientos Sociales, por Paul Meadows.

- El Problema del Trabajo Forzado en la América Latina*, por Miguel Mejía Fernández.
- Sociología de la Burocracia*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Ensayo Sociológico Sobre la Universidad*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Urbanismo y Sociología*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Teoría de los Agrupamientos Sociales*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Los Problemas de la Universidad*, por Lucio Mendieta y Núñez y José Gómez Robleda.
- Valor Sociológico del Folklore*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Política Agraria*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- La Universidad Creadora*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Teoría de la Revolución*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- La Reforma Agraria de la América Latina en Washington*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- El Derecho Precolonial*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Ensayos Sociológicos*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Tres Ensayos de Sociología Política Nacional*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Homenajes: Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Las Clases Sociales*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Efectos Sociales de la Reforma Agraria en Tres Comunidades Ejidales de la República Mexicana*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Sociología del Arte*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- El Derecho Social*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- El Problema Agrario en México*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- El Sistema Agrario Constitucional*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Ensayos Sobre Planificación, Periodismo, Abogacía*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Historia de la Facultad de Derecho*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Introducción al Estudio del Derecho Agrario (Agotado)*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- La Administración Pública en México (Agotado)*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- La Economía del Indio (Agotado)*, Lucio Mendieta y Núñez.
- La Enseñanza de la Sociología*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- La Habitación Indígena (Agotado)*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Amado Nervo. Homenaje*, por Lucio Mendieta y Núñez.
- Presentaciones y Planteos*, por José Medina Echavarría.
- La Revolución de los Profesionales e Intelectuales de América Latina*, por Alvaro Mendoza Díez.
- Sociología Histórica del Desarrollo*, por Alvaro Mendoza Díez.
- Teoría Sociológica*, por Alvaro Mendoza Díez.
- Democracia y Misticismo*, por Djâcir Menezes.
- Guatemala, Monografía Sociológica*, por Mario Monteforte Toledo.
- Partidos Políticos en Iberoamérica*, por Mario Monteforte Toledo.
- Tres Ensayos al Servicio del Mundo que Nace*, por Mario Monteforte Toledo.
- La Reforma Agraria en Italia*, por Mario Monteforte Toledo.
- Las Piedras Vivas*, por Mario Monteforte Toledo.
- Prolegómenos a la Sociología*, por José Montes de Oca y Silva.

- La Sociología de los Opúsculos de Augusto Comte*, por Evaristo de Moraes Filho.
- El Mito de la Civilización. El Mito del Progreso*, por Alfredo Niceforo.
- Líneas Fundamentales de una Sociología General*, por Alfredo Niceforo.
- Decálogo y Programa del Aprendiz de Sociólogo*, por Alfredo Poviña.
- La Criminalidad en la República Mexicana*, por Alfonso Quiroz Cuarón.
- Instituciones de Protección a la Infancia en México*, por María Luisa Rodríguez Sala.
- El Suicidio en México, D. F.*, por María Luisa Rodríguez Sala.
- El Mundo Histórico Social*, por Juan Roura Parella.
- Tema y Variaciones de la Personalidad*, por Juan Roura Parella.
- Periodismo Político de la Reforma en la Ciudad de México (1854-61)*, por María del Carmen Ruiz Castañeda.
- La Situación Económico-social del Voceador en la Ciudad de México*, por Emma Salgado.
- Las Ciencias Sociales del Siglo XX en Italia*, por Massimo Salvadori.
- La Aparición del Comunismo Moderno*, por Massimo Salvadori.
- Elementos Económico-sociales del Capitalismo en los Estados Unidos de América*, por Massimo Salvadori.
- Orígenes y Evolución de la Seguridad Social en México*, por Gustavo Sánchez
- Los Países en Vías de Desarrollo*, por Emile Sicard.
- El Ser y el Deber Ser de la Universidad de México*, por Héctor Solís Quiroga.
- Introducción a la Sociología Criminal*, por Héctor Solís Quiroga.
- Estructura Mental y Energías del Hombre*, por Pitirim A. Sorokin.
- Estratificación y Movilidad Social*, por Pitirim A. Sorokin.
- La Revolución Sexual en los Estados Unidos de América*, por Pitirim A. Sorokin.
- Métodos Científicos de Investigación Social*, por Pauline V. Young.
- Técnicas Estadísticas para Investigadores Sociales*, por Oscar Uribe Villegas.
- Causación Social y Vida Internacional*, por Oscar Uribe Villegas.
- El A.B.C. de la Correlación y sus Aplicaciones Sociales*, por Oscar Uribe Villegas.
- La Matemática, la Estadística y las Ciencias Sociales*, por Oscar Uribe Villegas.
- Veinticinco Conceptos de uso Sociológico*, por Oscar Uribe Villegas.



CUADERNOS DE SOCIOLOGÍA

VEINTICINCO CONCEPTOS
DE USO SOCIOLOGICO

Por

ÓSCAR URIBE VILLEGAS

BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLÓGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL

MÉXICO, D. F. 1965

Primera edición, 1965



Derechos asegurados conforme a la ley

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNAM

Inst. de Invest. Sociales
1970

A quienes luchan por lo mismo que yo
luchó, sea que se consideren a sí mismos
como mis amigos o como mis enemigos.



L I M I N A R

Lo que sigue es una recopilación de ensayos y notas escritos por el autor como parte de su trabajo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Individualmente son sólo sondeos a través de los cuales el autor ha querido apreciar, de algún modo, la profundidad de las aguas sobre las que pretende navegar el no iniciado en Sociología. Por ello habla de “veinticinco conceptos *de uso sociológico*”, pues mientras afirma que tales conceptos son usados por la Sociología, no dice que el tratamiento que de ellos hace en estas páginas sea sociológico. En conjunto, los ensayos son muy desiguales en muchos sentidos: por principio de cuentas, lo son en cuanto a la forma en que fueron redactados (más simples los más antiguos, más barrocos los intermedios, relativamente más claros los más recientes). Pero son desiguales no sólo por su forma, sino por sus contenidos y por los métodos seguidos para recoger algunos de esos contenidos. En este sentido, su desigualdad es —quizás— su virtud, en tanto que en el otro sentido, su desigualdad es su defecto. Para poder tomar algún día la fortaleza sociológica se necesita haberla atacado en muy diferentes frentes y con muy diferentes armas a fin de descubrir los sitios más vulnerables: la lingüística, la filología, la historia de las ideas, la politología, el estudio de la historia y de la intrahistoria, el prospectivismo, el funcionalismo, la antropología filosófica, la dialéctica, las teorías de la comunicación, las concepciones del arte y de la lengua como fenómenos expresivos, la estadística, los contrastes entre el ensimismamiento y la alteración, la ética, la sinergia.

de las actividades humanas que apuntan a un fin, el estudio mismo de las obras maestras de la literatura, son apenas unos cuantos de los auxiliares con que el no iniciado cuenta para aproximarse a la Sociología. Ninguno de ellos basta para poseerla; pero hay que utilizarlos todos, alguna vez, para descubrir su utilidad y su inutilidad específicas. Sólo por este medio se logrará contar con un instrumental rico y adecuado, mediante el cual podrá intentarse la siguiente tarea: la de penetrar por las brechas abiertas y apuntar al corazón mismo de la disciplina.

Si el esfuerzo que recogen estas páginas no es lo que debiera ser, responsabilícese de ello —sí— al autor; pero concédasele al menos la atenuante de reconocer que, por lo menos hasta ahora, el investigador mexicano (aún “de tiempo completo”) no tiene la posibilidad de dedicarse integralmente a sus labores personales de investigación, ya que necesita consagrar atención preferente y considerable a otros intereses de carácter institucional dentro de los centros en los que labora, lo cual, si por una parte le brinda oportunidades e incentivos de gran interés, por otra le niega la posibilidad de consagrarse en plenitud, con el detenimiento y el cuidado debidos, a la que podría considerar, en puridad, como su vocación más hondamente personal.

Sea benévolo el lector y trate de descubrir, con el autor y por sí mismo, la profundidad y el riesgo de las aguas —aparentemente tranquilas— de la investigación y la interpretación sociológicas.

QUÉ SON EL DESARROLLO Y EL PROGRESO.

SU SIGNIFICADO LÉXICO

Nos proponemos una tarea que no puede ser más modesta. Transcribiremos algunos significados que un diccionario adscribe a términos que vienen a la mente cuando se piensa en el desarrollo. Especialmente si de desarrollo social se trata. Tras listar las acepciones de cada término, trataremos de encontrar el meollo significativo de cada forma lingüística. Finalmente, contrastaremos esas porciones medulares. Buscaremos así determinar si, por separado o en su conjunto pueden desempeñar funciones específicas que configuren y delimiten —desde dentro— la Sociología del Desarrollo.

Evitaremos que la extremada familiaridad nos haga parecer obvio lo problemático. Abandonaremos el solar hispánico de nuestra lengua y en terreno ajeno, aledaño y no remoto, espigaremos. Usaremos *The Century Dictionary and Cyclopedia* dirigido por William D. Whitney. Ello nos permitirá movernos siempre dentro de los límites de la lingüística Indo-europea. Nos permitirá asimismo el que, más tarde, podamos establecer las conexiones que convienen a nuestra propia lengua.

Y tomaremos sólo dos o tres términos conexos, para no correr extraordinario riesgo. En suma, una tarea de máxima modestia. Pero un esfuerzo que quizás no resulte inútil. Y que —tal vez— será oportuno.

Nuestro primer término: “develop”. Son las siguientes las conexiones lingüísticas, las acepciones, las ejemplificaciones que nos proporciona el Diccionario de Whitney:

Develop (de-vel'up), v. [Also develope; / F. développer, CF. desveloper, desvoleper, desvoleper, desvoloper (/E. developed), unfold, unwrap, set forth, reveal, explain, bring out, develop (= Pr. desvolupar, devolupar = It. sviluppare), / des—, L. dis—, apart. + * veloper, found elsewhere only in eveloper, wrap up; see evelop].

I. trans. 1. To uncover or unfold gradually; lay open by successive steps; disclose or make known in detail, as something not apparent or withheld from notice; bring or work out in full; as, the general began to develop the plan of his operations; to develop a plot; to develop an idea.

The character of Tibeirus is extremely difficult to develop.

Cumberland.

From the day of the first appearance [Pitt was] always heard with attention; and exercise soon developed the great powers which he possessed.

Macauley, William Pitt.

Would you learn at full
How passion rose thro' circumstantial grades
Beyond all grades develop'd?

Tennyson, Gardener's Daughter.

In him [Keats] a vigorous understanding developed itself in equal measure with the divine faculty.

Lowell, Among my Books,
2nd. ser., p. 326.

2. In photog., to induce the chemical changes in (the film of a plate—which has been exposed, in the camera or of a gelatino-bromide print) necessary to cause a latent image of picture to assume proper density to admit of reproduction by a process of printing.

3. In biol., to cause to go through the process of natural evolution from a previous and lower stage, or from an embryonic state a later and more complex or perfect one.

Where eyes are so little developed that approaching objects are recognized only as intercepting the sunshine, it is obvious that contrast of light and shade which seem marked to animals with developed eyes are quite imperceptible.

H. Spencer, Princ. of Psychol., p. 92.

4. In math.: (a) To express in an extended form as in a series, which lends itself more readily to computation or other treatment. To bend, as a surface; especially, to unbend into a plane = Syn. 1. To uncover, unfold, disentangle, exhibit, unravel.

II. intrans. 1. To advance from one stage to another by a process of natural or inherent evolution; specifically in biol., to pass from the lowest stage

through others of greater maturity toward the perfect of finished state; as, the fetus develops in the womb; the seed develops into the plant.

Because not poets enough to understand
that life develops from within.

Mrs. Browning, *Aurora Leigh*, ii.

The peripheral cells of the developing wood become those which have their liquid contents squeezed out longitudinally and laterally with the greatest force.

H. Spencer, *Princ. of Biol.*, p. 282.

2. To become apparent; show itself; as, his schemes, developed at length; specifically, in photog., to become visible, as a picture under the process of development. See development.⁵

3. In biol., to evolve; accomplish an evolutionary process or result.

Las significaciones de develop pueden precisarse a partir de las que se adscriben a su cognado envelop en el propio léxico de Whitney:

Envelop (envel'up). v. t.; pret. and pp. enveloped, ppr. enveloping. Also envelope, and formerly, envelop, invelope; / ME., envelopen, envolipen (rare) / OF. envoluper, enveloper, envelopper (mod. F. envelopper = Pr. envolopar, envolupar, envelopar = It. inviluppare, formerly also involuppare) wrap up, envelop / en— + *veloper, wrap (a verb found also in desveloper, etc., /E. develop, q. v.); the forms cited point to an orig type *vlopp— which must be of OLG. origin, namely, from the verb corresponding to ME. wlappen (/ mod. E. lap³) another form of wrappen (/ mod. E. wrap), wrap, envelop; see lap³, wrap. Thus envelop is a Rom. doubles of inwrap, enwrap] 1. To cover, as by wrapping or folding; inwrap; invest with or with a covering; surround entirely; cover on all sides.

I rede that our host heer shal biginne,
For he is most enveloped in sinne.

Chaucer, *Pardoner's Tale* (ed. Skeat),
1,942.

Is not every great question already enveloped in a sufficiently dark cloud of unmeaning words? Macauley, *West. Reviewer's Def. of Mill*.

2. To form a covering about; lie around and conceal.

The best and wholesomest spirits of the night
Envelop you, good provost.

Shak., *M. for M.*, iv. 2.

A cloud of smoke envelops either host.
Dryden.

The dust-cloud of notoriety which follows and envelops the men who drive with the wind bewilders contemporary judgement.

Lowell, *Among my Books*.
1st. ar., p. 347.

3. To line; cover on the inside.

His iron coat, all evergrown with dust,
Was underneath enveloped with gold.

Spender, F. Q.

Enveloping cone of a surface, the locus of all tangents to the surface passing through a fixed point = Syn. 1. To encircle, encompass, infold, wrap up.

El primero de los términos con que queremos contrastar develop (de donde procede development) es evolve (del que procede evolution). Whitney en su diccionario proporciona para dicho término las siguientes acepciones:

Evolve (e — volv'), v.; pret. and pp. evolved, ppr. evolving [La. evolere, roll —out, unroll, unfolnd, disclose / e, out + volvere, roll; see volve, voluble, volute, and cf. convolve, devolve, involve, revolve] I. trans. 1. to unfold; open and expand.

The animal soul sooner evolves itself to its full orb and extent that the human soul. Hale.

2. To unfold or develop by a process of natural, consecutive or logical growth from or as if from, a germ, latent state, or plan.

Animals that are but little evolved perform action which, besides being slow, are few in kind and severally uniform in composition.

H. Spencer, *Princ. of Psychol.*, p. 5.

In every living creature we may feel assured that a host of lon-lost characters lie ready to be evolved under proper conditions.

Darwin, *Var. of Animal and Plants*,
p. 360.

3. To unfold by elaboration; work out; bring forth or make manifest by action of any kind as: to evolve a drama from an anecdote; to evolve the truth from a mass of confussed evidence; to evolve bad odors by stitring a muck-heap.

Only see one purpose and one will
 Evolve themselves i' the world, change wrong to right.
 Browning, Ring and Book, I. 329.

It [the Scottish school] strove for the first time to evolve a system out of the manifold complication of nature.

Geikei, Geol. Sketches. ii 30.

II. intrans. To open or disclose itself; became developed.

Here, then, are sundry experiences, eventually grouped into empirical generalizations which serve to guide conduct in certain simple cases. How does mechanical science evolve from these experiences?

H. Spencer, Data of Ethics, p. 104.

No llamamos a testificar, al menos de inmediato, al término derivado evolution porque en la derivación se ha cargado de significados o matices significativos nuevos y ha llegado a penetrar en otros dominios dificultando con ello la discriminación entre los términos que nos interesan. Es por ello por lo que en seguida transcribiremos las significaciones que se asignan al término progress en el diccionario dirigido por Whitney.

Progress (prog'ress), n. [OF. progres, progrez, F. progrès = Sp. progreso = Pt. It. progresso = G. Progress / L. Progressus, an advance / progredi, pp. progressus, go forward, advance, proceed / pro forth, before + gradi, walk, go. Cf. congress, ingress, egress, regress, etc.] 1. A going onward; a moving or proceeding forward; advance; as, to make slow or rapid progress on a journey; to hinder one's progress.

Then by thy dial's shady stealth mays know
 time's thievish progress to eternity.

Shak., Sonnet, lxxxvii

Our progress was often delay'd
 By the nightingale warbling nigh.

Cowper, Catherina.

We trace his progress [that of one of Shakespeare's characters] from the first dawning of unlawful ambition to the cynical melancholy of this impenitent remorse.

Macauley, Dryden.

2. A passage from place to place; a journey; wayfaring,
 So forth they forth yfere make their progresse,
 And march not past the mountenance of a shott
 Till they arriv'd whereas their purpose they did plott.

Spencer, F. Q., III, xi, 20.

It was my fortune with some other, moe,
One summer day a progresse for to goe
Into the countrie.

Time's Whistle (E/E. T. S.), p. 82.

Bass. My Penthea, miserable soul,
Was starved to death.
Cal. She is happy seh hath finish'd
A long and painful progress.

Ford, Broken Heart, v. 2.

In summer, they leave them beginning their progresse in April with their wives, children, and slaves, in their carted houses. Capt. John Smith.

True Travels, I, 36.

Specifically — 3. A journey or circuit of state; as, a royal progress.

It was now the seventh year of Queen Elizabeth, when, making a Progress, she went to see Cambridge.

Baker, Chronicles, p. 333.

I. met the archbishop of Ægina who was making a progress to colect charity for his church.

Pococke, Description of the East,
II, ii, 160.

The royal progresses were dilligently carried on, when the king [Cnut] with his following of councellers and scribes, administered justice and redressed wrong as Eadgar and Æfrad had done before him.

J. R. Green, Conq. of England, p. 409.

The king spent the autumm in a royal progress, the object of which was to reconcile all parties.

Stubbs, Const. Hist., p. 348.

4. Advancement of any kind; growth; development; improvement; as the progress of a plant; the progress of a patient toward recovery; the progress of a scholar in his studies; the progress of the arts and sciences.

Growth is progress; and all progress begins and tends to the acquisition of something which the growing person is not yet possessed of.

South, Sermons, III, vi.

How swift strange a progress the Gospel made at and after its first setting out from Jerusalem!

Bp. Atterbury, Sermons, I, iii.

Physiologically as well as morphologically, development is a progress from the general to the special.

Huxley, Anat., Invert., p. 30.

A new stage of intellectual progress began with the Augustan age as it did with our own Elizabethan era. Maine, Village Communities, p. 380.

Progress of titles in Scots law, such a series of title-deeds as constitute a valid feudal title to heritable property. State of progress [tr. of Gr.] a state which the Stoical and other philosophies claim to confer of becoming constantly wiser and better, without danger of relapse, = Syn. 1-4. Progress, Progression, Advance, Advancement, and Proficiency agree in expressing the idea of a forward movement, literally or figuratively. Proficiency applies only to a person; the rest to a person or thing. Progress is a lively word for a continued improvement in any respect, or it may mean simply a course, whether good or evil; as, "The Rake's Progress" (Hogarth). Progression is less commun and not general; it emphasizes the act of moving. Progress and advance are high words for the promotion of human knowledge, character and general welfare. Advancement is essentially synonymous with advance, but is not so general; the word applies chiefly to things mental; as "The Advancement of Learning" (Bacon); but we speak also the Advancement of Human Welfare; here the word suggest the help given by men, viewing it as external, and this is essentially synonymous with promotion. Advance, and progress seem figurative when not physical. Proficiency is the state resulting from having made progress in acquiring either knowledge or skill; as proficiency in Latin or in music.

Human progress is gradual, by slow degress, evil by degress yielding to good, the spiritual succeeding the natural by almost imperceptible processes of amelioration.

O. B. Frothingham, George Ripley,
p. 188.

This mode of progression require some muscular exertion.

The Century, XXXVI, 925.

It is only by a perpetual aspiration after what has been hitherto beyond our reach that advance is made.

H. Spencer. Social Statics, p. 506.

Tom had always possessed the honesty and fearless candor that belonged to his idea of a gentleman and had never thought of questioning his father's proficiency in the same virtues.

J. Hawthorne, *Dust*, p. 186.

A fin de encontrar el significado medular de *develop* trataremos de identificar los elementos comunes de las diversas acepciones, como sigue:

| | | |
|---------------|---------------------|-------------------------|
| to develop | | |
| to uncover | gradually | |
| to unfold | gradually | |
| to lay open | by successive steps | |
| to disclose | in detail | or withheld from notice |
| to make known | in detail | something not apparent |

Como es fácil comprender el *to* común a todos los equivalentes así como el término que se trata de definir no hace otra cosa que adscribir a unos y al otro a la misma clase gramatical. Los equivalentes son naturalmente verbos como el propio término definido; sin embargo, tales equivalentes resultan incompletos sin la especificación dada por los adverbios o expresiones adverbiales subsiguientes. Por lo que hace a las porciones verbales de los equivalentes, pueden descomponerse como sigue:

| | | | |
|----------|------|---|--------------------|
| Develop | des— | + | velop |
| Uncover | un— | + | cover |
| Unfold | un— | + | fold |
| Lay open | # | + | lay open |
| | | | lay (not close) |
| | | | lay (not covered) |
| | not | + | lay close |
| | not | + | lay covered |
| Disclose | dis— | + | close |
| Make | | | make known |
| Known | # | + | make (not unknown) |
| | not | + | make unknown |

Una lista tan sencilla como la anterior nos permite establecer un ámbito de comunidad semántica que establece, para la porción verbal o genérica de *develop*:

Acción
que remueve

lo cubierto,
lo doblado,
lo cerrado,
lo desconocido

O sea, que se trata de una acción que convierte

| | |
|----------------|----------------|
| lo cubierto | en descubierto |
| lo doblado | en desdoblado |
| lo cerrado | en abierto |
| lo desconocido | en conocido |

La porción adverbial o específica de los equivalentes de develop nos ayudará a precisar este significado medular. La lista de esas porciones adverbiales es:

| | |
|---------------------|-------------------------|
| gradually | |
| gradually | |
| by successive steps | |
| in detail | something not apparent |
| in detail | or withheld from notice |

En estas expresiones, como en las previas, existen porciones que no hacen sino adscribirlas a un género gramatical: el de los adverbios. Puede considerarse a estas porciones como marcadores de adverbio, y son:

.....ly
by
in

Las porciones centrales de estas formas lingüísticas también coinciden substancialmente:

gradual
successive steps
in detail

En el caso de las dos primeras expresiones, se trata de dos formas lingüísticas de diferente origen. Gradual, proveniente del Lat. gradus se refiere

a la misma realidad a la que hace referencia *steps*, que, por su parte, es de estirpe Anglosajona, como muestra la siguiente transcripción del propio Whitney:

step (*step*) n. / ME. *steppe*, / AS. *staepe*, a *step*, *footstep* = MD. *stappe*, *stepe*, *stap*, *step*, D. *stap* = OHG. *stapfo*, *staffo*, MHG. G. *stapfe* (/ It. *staffa*, a *stirup* / ult. E. *staffier*), a *footstep*, *footprint*; from the verb] 1. A *pace*; a *completed movement made in raising the foot and setting it down again, as in walking, running or dancing.*

Por su parte, la forma verbal permite a Whitney establecer las conexiones de la forma *step* dentro del Indo-europeo, al enumerar las formas del Antiguo Frisón, del Ruso, del Sánscrito. La raíz correspondiente a este último idioma: *stambh* incide en la idea de "afirmar".

La tercera de las formas expresivas que comparamos (*detail*) parece menos vinculada con las dos anteriores; sin embargo, la expresión *in detail* tiene como equivalente: *circumstantially: item by item*, o *individually: part by part*. Estos equivalentes podrían ponerse en relación de sinonimia con *step by step* que valdría tanto como *by successive steps* y, naturalmente, tanto como *gradually*.

De estas tres partes medulares de la porción adverbial de nuestros equivalentes podemos recoger, por tanto como significación medular.

Por partes
pasos
grados

De las porciones adverbiales queda un remanente que no conviene olvidar, puesto que puede ayudar a aclarar el significado último de *to develop*. En los últimos equivalentes se menciona *something not apparent or withheld from notice*. Entre estas dos alternativas pueden establecerse las conexiones como sigue:

| | | | |
|-----------|----------|----------|--------|
| Something | not | apparent | |
| 1 | 2 | 3 | |
| (tacito) | withheld | from | notice |
| 1 | 2 | | 3 |

Apparent conlleva la noción de llegar a ser visto, de hacerse visible por aproximación o por emergencia de un escondite. *Notice*, por su parte, también alude a mirada o conocimiento.

La soldadura de las diferentes porciones de los equivalentes léxicos de to develop parece que nos entrega como significación medular de dicha forma lingüística:

Acción que remueve por (partes, pasos, grados, etapas) lo (cubierto, doblado, cerrado, desconocido, inaparente o no notado).

En este momento, nos parece que conviene recurrir a una acepción muy específica (la de la fotografía) que puede contribuir a dar consistencia a la significación genérica. De acuerdo con esta definición del diccionario de Whitney, to develop es:

To induce the chemical changes necessary to cause a *latent image or picture to assume proper density to admit a reproduction by a process of printing.* (Cursivas del recopilador).

De acuerdo con esto, parece que puede comprimirse la definición de to develop en el sentido de que mediante dicha forma lingüística se trata de expresar la

Acción de descubrimiento gradual (que hace presente lo latente).

Puede notarse que, especialmente al través de los últimos miembros de la enumeración “cubierto, doblado, cerrado, desconocido, inaparente, no notado) se está haciendo una referencia importante: no puede pasar nada de desconocido a conocido si no hay un cognoscente; no puede aparecer algo si no aparece para alguien capaz de verlo precisarse o salir de su escondite; no puede llegar a ser notado algo si no hay un alguien que llegue a notarlo. En por lo menos estas tres acepciones (sino también en la primera: “cubierto”) existe una referencia subjetiva. Para que haya development parece indispensable que haya sujeto cognoscente, capaz de ver cómo se perfila y detalla una realidad; cómo, en el continuo indiferenciado del mundo, ciertas cosas se diferencian y hacen su aparición ante él, y gracias tanto a su sostenida atención como al esfuerzo que haga para librarlas de su ganga “espectral”.

Pero, vayamos ahora, mucho más rápidamente a to evolve

La lista de equivalentes nos da, en primer término:

To evolve
to unfold
to open
to expand

Nuevamente el marcador de verbos, to. Tras su eliminación, se tiene la impresión de un campo mucho más claramente afirmativo que el de to develop. Nos detendremos particularmente en to expand que parece más espe-

cífico de to evolve, en cuanto no es compartido (como ocurre con unfold y open) con las significaciones de to develop. Expand equivale a spread out y ya de por sí da idea de un movimiento de adentro hacia afuera que no se da en el caso de to develop, así el pandere latino del que proviene pueda emparentarse con patere, abrirse.

Algunas de las acepciones ulteriores pueden contribuir a precisar el significado medular de to evolve ya que lo relacionan y lo diferencian tácita o expresamente de to develop. Puede recogerse, en efecto, que to evolve es:

To unfold,

| | | |
|------------------|-----------------|--|
| to develop [but] | by a process of | { natural consecutive or logical |
| | growth from | { a germ a latent state a plan |

... Se trata, por tanto, de una acción de descubrimiento gradual, pero gracias a un proceso de crecimiento que parte de un germen, un estado latente o un plan; que procede, por tanto, de dentro hacia afuera, y que hace referencia, por tanto, sobre todo o casi exclusivamente, a un elemento objetivo.

Las significaciones siguientes son:

To unfold by elaboration
work out
bring forth
make manifest by action of any kind.

Si bien se trata ahora de que alguien participe en forma más o menos decisiva en ese proceso de descubrimiento, todas las especificaciones parecen hacerse en un sentido distinto de aquel en que se hicieron en el caso de to develop. Nos movemos ahora en otro sector que nos descubre el último de los equivalentes. Se trata de to make manifest como en el caso de to develop, pero, ahora, se hace mención de una instrumentación: by action of any kind. Si en el caso de to develop nos encontrábamos en el dominio del pensamiento, en el caso de evolve parece que nos movemos plenamente en el dominio de la acción.

En el caso de to progress, la lista de equivalentes y su descomposición nos da, más o menos, lo siguiente:

| | | | | | |
|------------------|---|-------------------|----------|----------|----|
| Progress | = | pro + * | gress < | gradi | ir |
| A going onward | | on-ward | | going | |
| A moving forward | | for-ward | | moving | |
| A proceeding | | pro + * | ceding < | cedere | ir |
| | | forward | | for-ward | |
| An advance | | av— < * ab— (ML.) | | ante | |
| A journey | | | | | |
| A wayfaring | | | | | |

Como puede verse por esta lista, por lo menos todos los primeros equivalentes apuntan hacia un desplazamiento en dirección determinada (hacia adelante) A passage from place to place deja el sentido en la indeterminación y asimismo lo hacen journey y wayfaring. Sin embargo, estos equivalentes parecen mucho menos próximos a la porción medular del término. Podemos aceptar, por tanto, como significación fundamental de progress un desplazamiento hacia adelante.

Si tratamos de relacionar estas formas lingüísticas con lo social, podríamos llegar a aceptar que:

To develop en lo social, representa: remover la apariencia para dejar al descubierto la realidad social.

To evolve, en lo social, equivale a que una sociedad realice sus potencialidades germinativas, latentes, conforme a un plan.

Progress, en lo social, vale tanto como un avance o (si se hace incidir más francamente la luz axiológica sobre este término) equivale a un mejoramiento.

Con fines de utilización dentro del campo sociológico, nos parece que to develop o sus correlativos podrían indicar un proceso propiamente investigatorio. Conforme más se conoce la auténtica realidad de una sociedad puede decirse, en efecto, que existe mayor development. Dentro del campo de la sociología, ese descubrimiento de la realidad propia de una sociedad sólo puede alcanzarse mediante la investigación social y la interpretación sociológica. Pero, más aún, sólo puede obtenerse —en cuanto remoción de velos que impedían su aprehensión por el cognoscente— al través de la crítica sociológica propiciada por la sociología del conocimiento.

De toda sociedad puede tenerse una visión imprecisa y deformada al través de diferentes ideologías. Sólo la crítica de tales ideologías puede permitir que se descubra la verdadera realidad de una sociedad. Marchan, en efecto, paralelamente, la sociología del conocimiento de las sociedades o la crítica sociológica de las ideologías y el social development.

Pero como, además, ese descubrimiento de la realidad cubierta por múltiples velos ideológicos, para ser development tiene que realizarse gradualmente, también debe reconocerse que el development, en cuanto proceso investigador de la realidad social, no puede hacerse sino a partir de las visiones ideológicas que se tengan de dicha realidad social. Sólo un proceso paulatino de desnudamiento puede aproximar a una sociedad a su auténtico auto-conocimiento y, por lo tanto, a un verdadero social development.

Por otra parte, conforme una sociedad y conforme los miembros de la misma realizan en grado creciente sus potencialidades, dicha sociedad, formada por tales co-societarios evolucionados se encuentra asimismo más o menos evolucionada, de acuerdo con el concepto de social evolution que de este modo se delinea.

No hay por qué no decir —de paso— que de este modo, la social evolution se vincula indisolublemente con el concepto de libertad en cuanto autorrealización del ser humano de acuerdo con su propia naturaleza. Conforme una sociedad realice al máximo su potencia de posibilitadora de la perfección humana (= evolución personal en cuanto realización de la perfectibilidad del hombre) dicha sociedad merecerá al máximo el calificativo de evolved.

El social progress, que es avance social, nos parece que, en estos términos, apunta hacia la convergencia de las dos nociones previas. Hay social progress en el grado en que una sociedad tiene máximo conocimiento de su propia realidad y en cuanto posibilita al máximo la realización de los seres humanos en particular, y del ser humano, en general. Social progress lo hay en el grado en el que las sociedades, y la sociedad humana en general, son liberadoras conscientes del hombre; creadoras de valores humanos. Fuera de ello, o podrá haber, aisladamente, social development, social evolution o no habrá ni social development, ni social evolution a pesar de todos los adelantos tecnológicos, de la organización política o de la misma producción cultural.

En cuanto a los nombres que deban corresponder en castellano a los conceptos que hemos revestido con las formas social development, social evolution y social progress es algo que como tarea más desnudamente lingüística debe corresponder a especialistas cuyos terrenos no hemos querido invadir, aunque lo parezca.

QUÉ ES LA DEMOCRACIA

SU CAMBIANTE SIGNIFICADO HISTÓRICO

Los conceptos que utiliza la Sociología se encuentran afectados fundamentalmente por un coeficiente de carácter histórico. Baste, para probarlo, el concepto de "Democracia". Aunque en el fondo incambiado, ha revestido múltiples aspectos al través de la historia. Será suficiente, para comprobarlo, recordar algunos de ellos: se puede contrastar, en efecto, la democracia griega y la democracia moderna; la democracia estadounidense tal y como la concebía Jefferson con esa misma democracia tal y como fue concebida y —más aún— actualizada durante el gobierno de Jackson, y se puede, incluso, llegar a nuestros días, para contrastar también la concepción que de ella se tiene en los países del llamado mundo occidental, con la que se tiene en los países del llamado mundo comunista.

Comencemos por referirnos, brevísimamente, a los contrastes entre la antigua democracia griega y las modernas democracias.

Puede considerarse que las diferencias principales entre la polis y el moderno Estado democrático consisten en: la diferente extensión territorial y el diferente volumen demográfico; en el tipo de relaciones existentes entre los habitantes de una y de otro; en los grados y formas de participación de los habitantes en la vida política; en el grado de inclusividad de la vida política misma, y en la diversa medida de autodependencia de las diferentes unidades políticas. De estos rasgos, los tres últimos, por lo menos, creemos que son los que tienen un carácter más específico.

La polis fue pequeña, si tomamos en consideración el territorio que ocupaba. Es éste, casi por completo, el territorio de lo que podríamos tomar actualmente como un poblado de tamaño medio. La afiliación del individuo con respecto a la polis no era —y así lo admitimos— asunto de carácter única o principalmente territorial, pero, incluso así, no puede dejar de recor-

darse que el territorio ocupado por la mayoría de los miembros de la polis era pequeño¹ y que ésta era la porción nuclear, en la que se desarrollaba la vida política y en la que se tomaba las decisiones políticas. El territorio es, en la actualidad, mucho más importante que entonces y, por regla general, en las modernas democracias es mucho más extenso.

Se ha llegado a pensar que la limitación espacial de la polis pudo deberse a los obstáculos opuestos a la libre circulación de las gentes por las barreras geográficas de Grecia, pero K.F. Kitto,² con muy buen sentido, asume una postura experimental cuando señala que aun cuando existen barreras geográficas semejantes en Escocia, ello no obstante, el sistema de la polis no se desarrolló en ese país.³

La polis tenía también una población reducida, e incluso ésta, desde el punto de vista político, no equivalía a la población total que habitaba el territorio de la polis. Muchos individuos quedaban excluidos de la participación política, incluso aunque vivieran dentro de esos límites territoriales, y muchos otros que vivían en las cercanías, y no dentro de lo que podía considerarse más estrictamente como la polis quedaban incluidos entre sus miembros, lo cual no obsta para que la población fuese pequeña en comparación con la de los Estados modernos.

Si bien es desde un ángulo valorativo y no desde uno descriptivo de hechos desde el que deben considerarse como significativas las opiniones de Platón y Aristóteles al respecto, puede recordarse que Platón proponía, como ideal, una polis de 5 000 habitantes y que Aristóteles pensaba que mientras una de 10,000 miembros era un imposible, una de 100,000 resultaría ingobernable. Por otra parte, ya en el terreno de los hechos, debe considerarse —también— que sólo tres ciudades tenían en Grecia más de 20,000 habitantes. Hoy, conforme subraya Kitto, “un Estado de 10,000 se considera pequeño”.⁴

Aun cuando esto no pueda afirmarse plenamente, puede decirse, en un cierto sentido, que la limitación territorial y demográfica era casi esencial

¹ Vienen, como un eco, a nuestro oído, los versos de Keats en su “oda a una Urna Griega”.

What little town by river or sea shore,
or mountain-built with peaceful citadel,
is emptied of this folk, this pious morn?

² H. D. F. Kitto: *The Greeks*. Penguin Books. Its publisher, 1951, Reprinted: 1961, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 60, 1, 62, 3. pp. 252.

³ H. D. F. Kitto: *Opus cit.*, p. 69.

⁴ Kitto se refiere a estas comparaciones numéricas en el capítulo V de su libro, especialmente.

o, por lo menos, consubstancial para la vida de la polis. Y podría probarse históricamente que, cuando aumentaron el tamaño y el número de habitantes, la polis se desquebrajó y, finalmente, desapareció “Cuando murió Filipo de Macedonia —al decir de Kitto, a quien seguimos en toda esta parte— Estados como Atenas y Tebas eran, para la mentalidad griega, grandes y poderosas; cuando Alejandro murió, los griegos veían hacia el exterior un imperio que se extendía del Adriático al Indus y del Caspio al Alto Egipto. La Grecia Clásica había acabado; de ahí en adelante, la vida tenía diferente forma y significado”.⁵

Pero, no es únicamente el tamaño territorial y la limitación geográfica lo que explica, de un modo burdo, las diferencias entre la antigua polis y el moderno Estado democrático. En la polis tenemos una comunidad mucho más que una sociedad en sentido sociológico. Las relaciones entre los individuos son principalmente relaciones primarias o relaciones “face-to-face”; como que “toda la vida de la polis y la relación entre sus partes era más fácil de captar por la escala reducida de todo... los asuntos públicos tenían una inmediatez y una concreción que probablemente no tengan para nosotros”.⁶

El hecho sociológico tiene, en efecto, su correlato en la esfera política, pues existe una participación directa de todos y cada uno de los ciudadanos en la discusión política y, en cierto sentido, en el proceso de factura de decisiones. En las democracias modernas, la participación no es nunca tan directa. La discusión se traba en los parlamentos, o a través de la prensa y de otros órganos de difusión en gran escala. En el Estado democrático moderno, la hechura de decisiones depende, mucho más que en la polis, de los representantes populares, aun cuando exista sobre ellos continua vigilancia y fuerte freno sociales y aunque, por otra parte, también deba recordarse que en muchas ocasiones, la opinión popular tiene que ser y suele ser consultada en forma directa, mediante *referenda* o plebiscitos.

A más de esto, la vida política de la polis era más intensa, en tanto que es mucho más extensa en el caso de las democracias modernas, aunque tenga que conformarse con ser, también, frecuentemente, más superficial. Pocos (en comparación con el total de la población) eran quienes eran ciudadanos de la polis. La progresiva extensión del derecho a votar ha ampliado también la participación de la población adulta en la vida política de las democracias modernas. Pero, si bien es verdad que eran menos quienes participaban en

⁵ H. D. F. Kitto: *Opus cit.*, p. 157.

⁶ *Idem.*, p. 73.

la polis, la inclusividad de la vida política era mayor. Había, efectivamente, poca diferencia entre lo público y lo privado; entre la vida política y la vida social. La política, la religión, la economía se mezclaban y confundían en grado considerable, aun cuando no tanto como suelen confundirse y aparecer indiferenciadas en los pueblos más primitivos —ya se trate de grupos prehistóricos o de grupos contemporáneos nuestros. Existía —si así se nos permite expresarnos— una sociedad totalitaria, aunque no existiese por entonces en Grecia un gobierno totalitario en el sentido moderno de la palabra.

“La polis —volvemos a Kitto— siendo como había sido originalmente ‘la ciudadela’ puede significar tanto como toda la vida comunal del pueblo: lo político, lo cultural, lo moral e incluso lo económico” y, como reconoce más tarde, “también la religión estaba íntimamente ligada a la polis”.⁷

La auto-suficiencia se buscaba mucho más en el Estado-Ciudad que en nuestros propios tiempos, incluso aunque existan en la actualidad Estados fieramente nacionalistas, ya que tiende a reconocerse cada vez más, que la verdadera independencia política no puede consistir sino en una interdependencia digna, en una mutua dependencia que reconozca la dignidad de todos los que en ella participan. Y, el crecimiento de las organizaciones internacionales parece que, entre otras cosas, da cuenta de tales hechos.

Si hemos de tratar de decirlo en unas cuantas palabras, podremos expresar que las diferencias entre las democracias ateniense y moderna existen, pero que hay un fuerte vínculo que las conecta en aspectos esenciales. Puede considerarse, también que, en cierto sentido, la democracia ateniense y las democracias modernas constituyen dos instrumentos mediante los cuales se busca alcanzar un ideal común, de organización social y de mejoramiento humano; que corresponden a diferentes estadios del desarrollo social, pero que, de todos modos, aunque la una se refiera a un estadio menos y la otra a uno más diferenciado, parecen estar situadas ambas a lo largo de una misma línea de tradiciones.

La democracia ateniense y las democracias modernas parecen tener en común, sobre todo, su europeísmo. La polis contrasta ya, desde el principio, con los despotismos orientales: Agamemnon no es un déspota al estilo persa: forma parte de un Consejo de Reyes, en el que la autoridad la ejerce un vocero del Consejo. En la polis, hay gobierno responsable; no ocurre en ella lo que ocurre en los despotismos orientales en los que el monarca no ejerce el poder como algo que le haya sido confiado por los dioses, sino

⁷ *Id.* p. 75.

como algo que le corresponde de pleno derecho, en cuanto que él mismo es dios.

En la antigua democracia ateniense y el moderno Estado democrático, no sólo hay, sino que parece obvio que *tenía que haber* diferencias. Como que, según llamada de atención del profesor K.B. Smellie, uno y otro están unidos y separados por la aparición y desarrollo del Derecho romano; por la aparición y extensión del Cristianismo; por la separación de la Iglesia y el Estado; por la aparición de la mentalidad moderna; por el despertar de la ciencia; por el desarrollo de las máquinas; por la aparición del análisis económico; por el surgimiento de las instituciones propias del gobierno representativo; por la constitución y crecimiento del aparato burocrático; por la concepción misma del gobierno en cuanto organización permanente que, en muchos casos, prevé y planifica la vida futura de la sociedad.

La concepción de la democracia, tan acusadamente contrastante en la confrontación que se establece entre la democracia ateniense y las modernas democracias, gana agudeza de detalle cuando se comparan las diferentes concepciones que de la misma —separados por un tiempo mucho menor que el que separa a los antiguos de los modernos— tuvieron Jefferson y Jackson.

Jefferson y Jackson son dos figuras de primera importancia para la historia de la democracia en Estados Unidos de América; pero, entre estos dos hombres existieron interesantes diferencias en cuanto a sus respectivos trasfondos, visiones del mundo, doctrinas y patrones de acción, las cuales reflejan sus rasgos de diferenciación personal —ciertamente— pero, sobre todo, sirven de reflejo a la cambiante situación del país. Esto hace que la diferencia entre sus concepciones sea tan importante para la historia política de los Estados Unidos de América como para la historia mundial del pensamiento político. Sea como fuere, tales diferencias —que no llegan a producir una contraposición completa entre ellos— sirven para mostrar el carácter esencialmente dinámico de un concepto como el de democracia, el cual cambia gracias a la dinámica interna de las ideas, pero también a la dialéctica existente entre las ideas y la realidad.

Jefferson ha representado siempre —en forma principal— la influencia que le es dable ejercer a un fuerte pensador político en la vida de una nación. Jackson fue, en cambio, en proporción mucho mayor, un hombre de acción. A Jefferson es posible estudiarlo a través de un examen que se haga de sus múltiples escritos, de sus notas y de su correspondencia. Para Jackson, ocurre lo contrario, ya que tenemos que depender, en mucho mayor proporción, del estudio que hagamos de las instituciones que, durante su

presidencia, favoreció y contribuyó a dejar establecidas. Esto no significa que Jefferson haya sido un pensador puro, alejado de la acción. Por el contrario —como ha mostrado Max Beloff— estaba tanto o más preocupado de realizar la acción apropiada a su momento histórico que de fundar un credo político. Con todo, trató de encontrar *razones* para su acción y, en esta búsqueda, halló y puso los fundamentos más duraderos de su fama. Por otra parte, si Jackson tuvo, asimismo, lo que puede considerarse como una cierta concepción de la política, en forma muy destacada, sus ideas quedaron reducidas a lo meramente tácito; se expresaron menos en palabras (como las que, con todo, contiene su discurso de toma de posesión) que en instituciones. Y, en todo caso, puede afirmarse que el pensamiento político de Jackson quedó mucho más inexpressado que el pensamiento político de Jefferson.

Con todo, Jefferson y Jackson —distintos por temperamento y por educación— se encuentran colocados en la misma línea de los intereses agrarios y en la misma línea de desarrollo democrático que en los nacientes Estados Unidos de América se oponía a las intenciones aristocratizantes y comercialistas del grupo de los conservadores jefaturados por Hamilton. Estos últimos hubieran deseado y deseaban, por ejemplo, que las deudas nacionales y estatales se pagaran totalmente en su valor nominal aun cuando, en el momento de contraerse, el monto real del préstamo hubiese sido mucho menor, ya que así pensaban promover sus intereses, sin que les detuviera la consideración de que esto equivalía a hacer pesar sobre los grupos agrarios del país una carga muy considerable.

Las medidas fiscales adoptadas por Hamilton —dentro del gabinete de Washington— pusieron de manifiesto el choque de intereses entre los grupos agrarios y los comerciales; choque que subyacía, latente, desde tiempos de la Colonia. En la época colonial, se habían producido las primeras tensiones y pugnas entre acreedores y deudores; tensiones y pugnas de las que este choque entre agraristas y negociantes no venía a ser sino una nueva modalidad. En los primeros tiempos de la República, los comerciantes conservadores se habían ocupado de organizar el Gobierno para su propio beneficio, y los grupos agrarios habían tratado de oponérseles, pero de un modo más o menos infructuoso.

Hubo, sin embargo, decisiones específicas que vinieron a intensificar la pugna, y a empeorar la situación al introducir en ellas elementos de amargura. La centralización del crédito a través del Banco de Estados Unidos de América les dificultó cada vez más a los grupos agrarios del país la obtención de préstamos. El impuesto sobre el whisky, contribuyó también a pre-

cipitar los acontecimientos: los cultivadores de Pensilvania, carentes de medio de transporte para su grano, habían encontrado una salida a su problema en la obtención de whisky que sacaban del trigo. Cuando el impuesto recayó sobre el whisky, se sintieron económicamente bloqueados, y su reacción se manifestó en la que se conoció con el nombre de "Revolución del Whisky". A esto hay que agregar el que la Ley sobre Extranjeros y Sediciosos, promulgada por un gobierno temeroso, que temblaba ante los clubes jacobinos simpatizadores de la Revolución Francesa, vino a lastimar también a los grupos agrarios, ya que de entre ellos se reclutaban en buena parte los miembros de tales clubes. Este bloqueo de los intereses económicos y políticos de los grupos agrarios contribuyó a la amalgamación de los mismos en torno a Jefferson.

De este modo, Jefferson se convirtió en el jefe reconocido de los intereses de los terratenientes del país y esto le aseguró el triunfo llegado el momento. Pero, si las razones del triunfo de Jefferson en la esfera de la política práctica pueden encontrarse en tales acontecimientos, hay que buscar en el valor interno de su pensamiento algunas de las razones por las que su influencia llegó a perdurar en el país y fuera del mismo. Su doctrina, en efecto —gracias a sus implicaciones mucho más amplias, menos ligadas a lo contingente— le aseguró no sólo influencia en Estados Unidos de América por aquel entonces, sino en todo el mundo e incluso hasta nuestros días.

Como representativa de los intereses territoriales, la postura jeffersoniana refleja algunos rasgos característicos de la mentalidad de los terratenientes de su tiempo; pero en cuanto teoría o doctrina política, supera, en mucho, dichos rasgos y limitaciones.

Jefferson nunca fue (como ocurrió en el caso de Jackson) un hombre de la frontera, aun cuando vivió cerca de la que en su tiempo podía considerarse como línea divisoria. Menos aún puede decirse que la mentalidad de Jefferson fuera la de un hombre de la "frontera" si tomamos dicho término en el sentido que le dio y gracias al que adquirió fama Turner. El no era un rudo luchador, y Nevis y Commager hablan de la vida "laxa, genial y descuidada" que vivía en Virginia cuando era joven. Su visión de las cosas era, en grado mucho mayor, la de los surianos que eran dueños de plantaciones; la de esos hombres que sentían gran confianza en sí mismos y que no veían sus problemas ni buscaban soluciones para los mismos sino dentro del marco de referencia de lo local y de lo estatal; de esos surianos que deseaban que la actividad gubernativa fuese tan reducida como

fuera posible, puesto que tal reducción tendría como contrapartida una disminución de los impuestos.

Por otra parte, ese modo de vida suyo; el aprecio por los grandes espacios, la valoración de las virtudes (reales o supuestas) que había observado (o creído observar) en los habitantes del campo, desarrollaron en Jefferson la creencia en las virtudes fundamentales de la vida agraria y, por contraposición, en la maldad de la vida citadina y de cuanto con ella se relacionara.

Asimismo, si bien puede admitirse ahora que puede haber urbanización sin industrialización considerable o industrialización sin desmesurada o proporcionada urbanización, en aquel entonces debe haber parecido mucho más íntima la vinculación entre la vida urbana y la ocupación industrial. Y la industria tampoco resultaba del agrado de Jefferson.

La base agraria puesta por Jefferson a su concepción de la democracia provenía no sólo de sus nostálgicos recuerdos de infancia y juventud, sino también de su comparación de las situaciones americanas y europeas: la situación propia de América, en cuanto continente de grandes extensiones territoriales escasamente pobladas, contrastaba con la extensión territorial muy limitada y ya densamente poblada de Europa. Esta última imponía el que se recurriera a una industria que América —según él— no necesitaba y de la que, por otra parte, de acuerdo con sus prejuicios, convenía huir.

La valoración positiva que Jefferson hacía de la agricultura se basaba en que: 1. la agricultura es ajena a la dependencia, 2. las ciudades se vuelven dependientes, 3. la dependencia promueve la corrupción, en cuanto produce la venalidad, y sofoca la virtud, de modo que "las multitudes de las ciudades son tan útiles para el gobierno como buenas podrían ser para la salud del cuerpo humano las llagas que pudieran cubrirlo". De este modo, Jefferson pensaba que era preferible emplearse en la agricultura y no hacerlo en las manufacturas; que era más deseable que Estados Unidos de América se convirtieran en una gran nación de cultivadores que no en una gran fábrica. Sus opiniones extremistas al respecto fueron atemperadas por su experiencia y por sus reflexiones durante las guerras contra Napoleón, pero quedó siempre un remanente que hizo que ni su concepto de democracia ni sus acciones políticas gravitaran nunca hacia la gente de las ciudades en el grado en que la acción política de Jackson vendría a tomarlas en consideración, principalmente en tratándose de los trabajadores de los poblados situados en el litoral oriental.

Pero si esas fueron las fuentes de los logros y el origen de las limitaciones del pensamiento de Jefferson, es necesario reconocer también que su con-

tribución al delineado de la democracia en Estados Unidos de América fue de primordial importancia. A fin de mostrarla, de un modo lineal, conviene considerar esta concepción suya de la democracia enmarcada por los tres rubros siguientes:

1. Confianza en el gobierno de la mayoría.
2. Teoría de los derechos naturales.
3. Gradualismo gubernativo, con énfasis en el localismo y el *laisser-faire*

Como señala el profesor Beloff, en la historia temprana de Estados Unidos de América, a través de la influencia del grupo federalista jefaturado por Hamilton, hubo una gran preocupación por los derechos de las minorías; pero, ese énfasis se debilitó con el jeffersonismo. Jefferson tenía confianza en el gobierno de la mayoría, y la base de su confianza procedía de su aceptación de las doctrinas del Contrato Social así como de ciertas consideraciones de Derecho Natural (íntimamente vinculado, según se sabe, al sociocontractualismo). La base provenía, en efecto, más de sus lecturas que de un cierto sentimiento igualitarista —que es lo que proponen, como explicación, algunos escritores—, sentimiento que hubiera sido producido, de haber existido realmente, por la lucha por la vida, propia de las inmediaciones fronterizas. Ese sentimiento, si lo hubo, nunca llegó a cobrar no el relieve que tuvo ciertamente, ni el desarrollo ni el fruto que logró durante la época de Jackson, él sí, un auténtico hombre de la frontera siempre en retroceso (cara a Turner y que continúa siendo, a lo que parece, *idée-force* de la política estadounidense que considera que su frontera actual se encuentra, tal vez, y en este sentido, en Latinoamérica).

Incluso si llegó a haber realmente una tendencia igualitaria en Jefferson, lograda gracias a ciertas lecturas y reflexiones suyas, ésta no llegó a ser tan poderosa como para llegar a superar la desconfianza que sentía por las “turbas de las ciudades” y esto contribuyó a que nunca se sintiera tentado a estimular la extensión del derecho de voto en el grado en que habría de hacerlo, posteriormente, Jackson.

En relación con los derechos naturales —segundo de los rubros bajo los que puede considerarse su concepción de la democracia— Jefferson afirmaba que todos los hombres poseen ciertos derechos inalienables, que son renunciados por los individuos al entrar al contrato social, y creía que tales derechos deben garantizarse en forma específica, a través de una legislación apropiada, tutelar, de los mismos, sin la que éstos corren el riesgo de ser pisoteados, ya que “un gobierno muy fuerte o enérgico siempre es opresivo”.

En su crítica sobre la Constitución de Virginia, se había referido ya y había subrayado fuertemente el que tal declaración de derechos se había omitido en ella, y consideraba que el haber incurrido en tal omisión, representaba una falla importantísima de dicha constitución.

Cuando examinó un borrador de "Declaración Francesa de Derechos", se refirió Jefferson a un aspecto más específico, que Locke relacionó con el de los derechos naturales, a un grado tal, que en el teórico de la Revolución Inglesa es casi imposible estudiar éstos si no se hace mediante referencias particulares y concretas a las afirmaciones que hace con respecto a la propiedad, a la cual —sujeto a las determinaciones sociales de su tiempo, como Aristóteles estuvo a las del suyo— consideraba como un derecho natural. Contra lo afirmado por Locke, Jefferson señalaba que el problema de la propiedad no debía considerarse como derecho natural, sino como un derecho social. Previamente, en Estados Unidos de América ya había señalado que hay un gran riesgo en el hecho de que existan leyes que favorezcan la acumulación de propiedades en unas pocas manos, puesto que dicha acumulación puede contribuir a confirmar la situación de quienes las acaparan en cuanto a posición propia de detentadores usufructuarios del poder político. De ahí que Jefferson, para prevenir todo ello, se mostrara favorable a una sociedad basada en una "amplia difusión de la propiedad de la tierra".

Esa "amplia difusión de la propiedad territorial" requería una expansión de la nación hacia una frontera siempre abierta hacia el oeste; imponía la idea de un territorio capaz de dar nuevas tierras a una población continuamente creciente. Fue por ello por lo que, durante su gobierno, favoreció el que se compraran tierras a los indios, e incluso —apoyado en ésta y en otras consideraciones— llegó a comprar la Luisiana francesa, usando de sus "poderes implícitos" (y esto a pesar de que siempre había sido favorable a una "interpretación estricta" de la Constitución). La compra de la Luisiana, si bien vino a favorecer sus designios de amplia difusión de la propiedad territorial, obedecía —como ya dijimos— a razones distintas, entre las que no era la menos importante la de que una Luisiana en manos francesas constituía —y podría llegar a ser cada vez más, en el futuro— una amenaza constante para la independencia de la nueva nación.

Jefferson favorecía la expansión pero, con objeto de evitar el despilfarro, también consideraba que era necesario un mejoramiento de los métodos agrícolas para aumentar la productividad. Con este fin, pensaba que la experiencia de los inmigrantes europeos debía de considerarse como muy valiosa y por ello favoreció dicha inmigración.

En éste y en otros respectos, Jefferson concebía la educación popular como algo de gran importancia para el crecimiento económico y político de la nación, en cuanto la democracia era, para él, mucho más que un sistema político, puesto que concebía, propiamente, que la democracia era un modo de vivir. Y si la necesidad de incrementar la productividad conllevaba la no menos importante de mejorar el conocimiento técnico de la agricultura, la urgencia de crear desarrollar y extender las actitudes democráticas —en lo político— obligaba a educar a los habitantes, especialmente a esos mismos inmigrantes traídos para mejorar la técnica agrícola y, que, simultáneamente, procedían de los países autocráticos de Europa. Esta era la única forma en que todos los habitantes del país, incluyendo a los recién venidos, podrían llegar a tener una participación política responsable; la única forma en que podría propiciarse el que los anhelos de todos los ciudadanos fuesen conocidos y debidamente interpretados por quienes debieran representarlos, y el que estos representantes fuesen ilustrados, de amplia visión, audaces y previsores, puesto que todo el sistema descansaba no sobre una representación pura y simple, sino sobre una delegación de poderes.

La democracia y la libertad propiciadas por Jefferson eran tan amplias que, al tratar de hacerlas realidad, tenía que tropezar, necesariamente, con grandes obstáculos: obstáculos heredados del pasado —como, por ejemplo, el de una iglesia establecida— que había que superar, y obstáculos que presentándose de modo germinal en lo que era para él el presente, era de prever que habrían de desarrollarse plenamente en el futuro. Así, por ejemplo, él mismo previó, en este sentido, que llegaría el tiempo en que tendría que operarse un cambio constitucional. La sucesión de las generaciones lo haría indispensable porque —pensaba Jefferson— aplicar una parte o toda una legislación por un período mayor que el que corresponde a una generación equivaldría a realizar un verdadero acto de fuerza y no un acto jurídico; equivaldría a imponer a una generación el pensamiento y la voluntad de generaciones previas. Ninguna generación piensa como la anterior a ella o como las que han de seguirla, y cada 19 o 20 años (de acuerdo con las enseñanzas de su contemporáneo Buffon, conocidas por él), aparece una nueva generación. La democracia tiene el deber de proporcionar a cada generación los medios adecuados para cambiar la constitución de un modo pacífico.

La ley —y en esto seguía a Montesquieu— debe adaptarse a las características y a los ideales del pueblo al que rige. Una constitución que había sido adecuada para la generación contemporánea de Jefferson, posiblemente

resultara inapropiada para las generaciones subsecuentes. Y, en forma parecida, una Constitución que había sido buena para el pueblo de Estados Unidos de América podía no ser —y de hecho no era— buena para el pueblo francés que, en concepto del propio Jefferson, aún no se encontraba preparado para la democracia.

La descentralización es otro de los principios básicos del pensamiento democrático de Jefferson. Es un principio que surgió y se desarrolló en él a partir de su agrarismo y de su desconfianza hacia el gobierno central. El gobierno central del país, útil para la supresión de las revueltas de esclavos era algo que —en la gran extensión de América y con los medios de comunicación con los que se contaba por entonces— estaba muy lejos, fuera del alcance “de la vista y de la mano”.

La descentralización significaba, para él, una subdivisión de deberes entre el gobierno federal, el estatal, el condal y el que, con un término genérico, podemos designar como distrital (*the ward*). Este último tenía, para él, una enorme importancia en cuanto en el mismo los ciudadanos podían actuar personalmente, cosa que resultaba imposible en los otros niveles gubernativos.

Pero, incluso dentro del Gobierno Central, y con objeto de prevenir la opresión, Jefferson (que lo aprendió de Montesquieu) favorecía la separación de poderes. Una desconfianza creciente por cualquier rama poderosa del gobierno le hacía mostrarse también crecientemente suspicaz de cualquier interpretación de la Constitución, hecha por la Suprema Corte, en un sentido diferente del que correspondía a una interpretación constitucional estricta.

Aun cuando Jackson y la coalición de intereses que lo respaldaban también representaban una oposición contra los grandes negocios y una afirmación del agrarismo, la democracia, para Jackson —“un hombre de botas sucias”, pero también un hombre del pueblo, “en la Casa Blanca”— no era exactamente igual al de Jefferson. Las formas y actitudes simples introducidas por Jefferson en Washington llegaron a ser de lo más simple e incluso lindaron en lo burdo o grosero con Jackson, y el cambio en las formas exteriores fue, más o menos, sintomático de las fuerzas emergentes.

Jackson era sin lugar a dudas un hombre de la frontera. Por la época en que se convirtió en dirigente político, el agrarismo jeffersoniano se había vuelto estático. El Viejo Sur al que representaba —sobre todo— no podía ser ya una fuerza dinámica o, por lo menos, no podía serlo en el grado en que lo era la nueva frontera en la que estaban produciéndose grandes cam-

bios y de donde vendría Jackson, o que los litorales en los que se quedaban en número considerable los inmigrantes, y en donde empezaban a producirse reacciones en contra del naciente capitalismo. Fue esa la época de la migración hacia los territorios del noroeste; hacia la Luisiana que Jefferson había adquirido. Fue la época en que los valores territoriales dieron un salto brusco, y todo esto afectó tanto a la política como al pensamiento político.

La sociedad expansionista, pero de lento crecimiento, en la que Jefferson soñaba no se estaba convirtiendo en realidad. “La inquietud y el deseo de adquirir” eran rasgos característicos de la nueva sociedad. De acuerdo con esto, los derechos del individuo (del “hombrecito”) se consideraban, ciertamente, pero no se enfatizaban como en tiempos de Jefferson y, más aún, el énfasis se cargaba, sobre todo, en la “empresa” en cuanto foco de consideración primordial dentro de este nuevo contexto dinámico.

Jackson valoraba altamente el igualitarismo. Probablemente más que Jefferson. Lo extendió, en efecto, a otras esferas y a otros grupos distintos de los que previamente habían sido cubiertos por él. La democracia llegó a cubrir la esfera económica, y el derecho de voto se extendió. La democracia directa se convirtió, cada vez más, en una realidad.

La democracia, para Jackson, representaba igualdad de oportunidades económicas y, para conseguirla comprendió que se tenía que abandonar el *Laissez-faire* jeffersoniano, por lo menos en una cierta medida. Había razones históricas, geográficas, económicas para el cambio. El Viejo Sur tenía una larga tradición de independencia, sentía desconfianza hacia el Gobierno Central, y no necesitaba auxilio gubernativo. Los Nuevos Territorios habían dependido del Gobierno Central, no había resentido su autoridad y necesitaban de su ayuda económica para desarrollarse. El Sur, por otra parte, tenía un sistema natural de comunicación, pero los Alleghanies separaban al granjero —que vivía y trabajaba en el occidente— de sus mercados —situados en el oriente del país. Las carreteras y los canales eran, por ello, necesarios, y el Gobierno Federal se sintió obligado a construirlos. Los hombres, en el Oeste —como Jackson mismo— no podían aceptar los puntos de vista de Jefferson quien concebía el Gobierno como un policía; ellos tenían que estimular la intervención en un grado tal que asegurara la igualdad de oportunidades económicas.

El igualitarismo jacksoniano estimuló la abolición de las restricciones al sufragio; dejó caer las especificaciones acerca de la propiedad que debían poseer los votantes, que Jefferson aceptaba, y olvidó también —por otra parte— la preocupación del propio Jefferson por la formación de una

élite gubernativa. Para Jackson y su gente, cualquier hombre era igualmente capaz para realizar las tareas del gobierno en una democracia.

De este modo, hay tres rubros principales bajo los que puede considerarse la democracia de Jackson. Consistió ésta, principalmente, en:

1. La abolición de las restricciones al sufragio,
2. La incrementación de la participación popular en la política,
3. La introducción del sistema de botín en la administración.

Los grupos agrarios y los trabajadores del litoral obtuvieron, bajo el gobierno de Jackson, la extensión del sufragio, y, bajo su mismo gobierno, se produjo una tendencia de acuerdo con la cual se favorecía la extensión del mismo a las mujeres e incluso a los negros. La elección de los gobernadores, de los jueces, de los funcionarios e incluso de los electores para las elecciones presidenciales —investida, por las constituciones más tempranas en las legislaturas estatales— se otorgó, en cuanto derecho, al electorado. De este modo, el Presidente pudo llegar a sentirse representante auténtico de la nación, con lo que se posibilitó asimismo el que Jackson realizara una dirección política enérgica. El sistema de despojo o de botín (“al vencedor los despojos”) en sus aspectos negativos (de patrocinio de los funcionarios públicos, por ejemplo), y en sus aspectos positivos (de rotación de las personas en el puesto) se convirtió en un rasgo característico del sistema político estadounidense, que prevalece hasta nuestros días.

Como puede verse —de nuevo— si bien existen importantes diferencias entre la democracia estadounidense de Jefferson y la de Jackson, existe también una línea de continuidad que las unifica. Algunos aspectos de la democracia de Jackson actualizan el pensamiento de Jefferson; otras son desarrollos del mismo; pero hay algo nuevo, producido por los cambios en la situación (cambios a los que Jefferson y su gobierno contribuyeron) que no podían preverse en forma alguna por Jefferson o sus seguidores.

Algo podría agregarse con respecto a la respuesta que Jefferson dio en circunstancias imprevistas: favoreció la paz con todas las naciones, pero se vio obligado a declararle la guerra a la Gran Bretaña en 1812, obligado a ello por incidentes marítimos, por los ataques indios que se suponía habían sido instigados por agentes británicos, por el hambre de tierras de un pueblo que ambicionaba Canadá. Previamente había intentado otra solución: el embargo; pero esa solución fue un fracaso, en cuanto primero los intereses de los armadores y después los de los agricultores se vieron afectados por sus disposiciones. Estas medidas fallaron en su propósito aparente, pero

ayudaron, en tiempos de Jefferson, a la constitución de una verdadera unidad nacional y dieron oportunidad para la aparición de Jackson como un héroe natural y como un dirigente político potencial capaz de seguir la línea tradicional y de innovar de acuerdo con la cambiante situación.

Dewey considera que, a pesar de que las ideas políticas de Jefferson se originaron en Europa y que aunque él mismo reconociese que el sistema político estadounidense era una composición de los principios de máxima libertad de la constitución inglesa y los de la razón natural, hay algo nuevo en la voluntad probada de los americanos de poner en acción esas ideas; en la voluntad de tratar de llevarlas a sus últimas consecuencias que, en muchos casos, fue lo que Jackson trato de realizar.

*

* *

Los partidarios de la libertad —hoy en día— son pocos. Quizás no hoy sino en todos los tiempos hayan sido excepción, entre sus contemporáneos, los resueltos partidarios de la libertad correctamente concebida. Y quizás —por desgracia— hayan sido igualmente excepcionales los seres humanos dignos de disfrutar esa libertad. Son pocos quienes luchan en favor de ella; el sacrificio en aras de la seguridad es —en cambio— constante en nuestro tiempo, porque la libertad sólo ofrece un riesgo continuo que correr, un incesante caminar sobre el filo —recto y cortante— de una navaja. Porque mientras la libertad exige vigilancia o vigilia atenta, la seguridad permite y aún requiere de una somnolencia, de un sonambulismo o de una hipnosis producida por un jefe carismático y despótico.

Y son asimismo pocos quienes militan en las filas de una democracia auténtica. La libertad y la democracia —y quizás más la segunda que la primera, de la que desconfían los gobiernos que de ella temen excesos anarquizantes, destructores de la maquinaria estatal— son términos que, se han cargado positivamente gracias al fervor de unos cuantos convencidos que no desconocían el lado responsabilizador de la libertad y de la democracia frente al individuo y frente al grupo, y gracias asimismo a una literatura que principió siendo sincera —en cuanto escrita con sangre y lágrimas— y que ha degenerado en mera propaganda —en mero producto de tinteros y máquinas de escribir— Y han sido otros, que deseaban aprovechar ese enriquecimiento, quienes desollando a la ideología libertaria, han llegado a constituir con su piel —¡esos rubros vacíos de contenido!, ¡esas jitanjáforas políticas!— máscaras que ocultan las más ignominiosas supercherías.

Porque según Massimo Salvadori, a quien tomamos como exponente de lo que es democracia en Occidente, "durante los últimos 20 años, todos los 'nuevos órdenes' que buscaron una organización más eficiente de las actividades humanas al través del despotismo, se intitularon verdadera democracia; desde el justicialismo argentino y la 'wave of the future' y la justicia social estadounidense, hasta el comunismo nacional yugoeslavo y el nacionalismo, egipcio, gracias a la prostitución semántica de la palabra democracia".

Massimo Salvadori trata de devolverles a estos términos —"libertad", "democracia"— tan honrados y tan manidos, el contenido originario del que se les ha privado; aquel que les permitió cargarse de valor; aquel que les hizo convertirse en valores sociales y ser verdaderas ideas-fuerza, verdaderos motores de la acción.

Pero, en la historia de las ideas, y en la correlativa historia de las acciones humanas, retrotraer una idea a su condición primordial no puede consistir simplemente en retroceder con ella al través de todas sus vicisitudes y en presentar un original incambiado. Tiene que requerir tanto una vuelta a los orígenes como una purificación; tanto una catarsis como un enriquecimiento.

Porque las ideas —ese sol de la conducta, del tropismo humanos— son los elementos que parecen más sensibles a la modelación y a la modulación dentro de un proceso dialéctico en el que, si por una parte se enfrentan a las condiciones materiales de existencia de una sociedad, por otra tienen que entrar en pugna abierta con otras ideas previas y —con el transcurso del tiempo— con otras ideas que nacerán después de ellas, y este doble —o triple proceso dialéctico— impide que en un momento dado la idea pueda volver a tomarse incambiada, tal y como existió en su primer vislumbre...

¿Elementos de los más sensibles a la modelación? o ¿Elementos de los más rígidos: de aquellos que admiten ser develados progresivamente, pero que se mantienen incambiados en el fondo, y los cuales de por sí —aún cuando al través de los hombres— reaccionan en contra de las múltiples presiones deformantes?

Si queremos hablar de las ideas de por sí, de las ideas que se mueven en un mundo más o menos autónomo, regido por sus propias leyes —y aunque parezca paradójico—, optaremos por dar respuesta afirmativa a la primera pregunta, ya que es bien conocido de los psicólogos el llamado proceso de "racionalización" que hace compatibles entre sí ideas contrapuestas y aun contradictorias en el plano más desnudamente lógico.

Pero, nosotros preferiríamos pensar más en lo segundo que en lo primero, aun cuando se nos acusara de hipostasiar la naturaleza de las ideas;

aun cuando hiciéramos pensar en la sustentación de una cierta filosofía de la historia —ya de por sí tan desacreditada— que tendrá además el carácter de serlo al modo hegeliano.

Porque las ideas, libradas a sí mismas —aun cuando sustentadas por los hombres ya que no se trata, repetimos, del nivel puramente lógico— admiten todos los compromisos —como que es este el terreno de la “ideología” considerada en su peor sentido, en el sentido peyorativo que requiere de la sociología del conocimiento como crítica del conocimiento—, en tanto que las ideas encarnadas auténticamente en un individuo o en un grupo pueden admitir la síntesis dialéctica con otras ideas pero nunca, en su rigidez, son capaces de admitir el chapucero “compromiso” a que tan acostumbrados nos tiene la política de todos los gobiernos.

Tres niveles, por tanto: el de las ideas puras, el de las ideas con su sustentáculo humano, el de las ideas encarnadas humanamente, y de ellos, aprecio por el primero y el último, y desprecio —un desprecio absoluto— por el segundo.

En efecto, el proceso dialéctico entre las ideas y la realidad dota a las ideas de una gravedad —de un peso realista— del que en otra forma carecerían, en tanto que la dialéctica con otras ideas pone de relieve contradicciones por salvar, cuando no saca a luz ciertos caracteres distintivos que en la primera aproximación habían pasado inadvertidos. Se enriquecen de realidad; se libran de elementos contradictorios; precisan sus perfiles pero su columna vertebral queda —tiene que quedar— intacta.

Y las ideas surgen fortalecidas y —simultáneamente— en cuanto afirmadas sobre sus pies, resurgen rigorizadas en sus exigencias. Pero, la purificación de la idea representa, en el terreno humano, una exigencia ética creciente frente a los individuos y frente a las sociedades, de tal modo que, en el proceso, o los individuos se ven obligados a elevarse en el plano ético, o a rechazar la idea que se ha vuelto demasiado exigente para ellos. Y como los individuos, los grupos. Y, en el caso, la idea de “libertad” —con “democracia” el problema es un tanto diferente— ha llegado a tal grado de rigorización que los individuos y las naciones están más dispuestos que nunca a canjearla por cualquiera otra.

Y es que, en puridad, de lo que se trata en cuanto se hace referencia a dialéctica entre ideas y realidad y entre las ideas mismas, no es de una pugna entre entidades metafísicas, sino de una lucha que se asienta en el hombre mismo, que se alimenta de él; una lucha que tiene por escenario la sociedad y que se alimenta de sus mejores hijos...

La dialéctica entre la idea y la realidad no se produce sino en cuanto la idea comienza a convertirse en "idea encarnada", en cuanto un individuo la hace habitar en él y orienta su conducta por ella. Pero, tal proceso no se realiza sin estorbos mientras el individuo no se deja llevar por la idea hasta el último extremo; mientras el individuo no es capaz de negarse a marcar un alto; mientras el individuo no está dispuesto a llevar a sus últimas consecuencias el movimiento al que la idea le arrastra. Porque el proceso dialéctico entre la idea y la realidad no se produce hasta tanto el individuo no está dispuesto a sacrificarle todo a la idea y a dejar como testimonio de ello, en calidad de zurrón, su cadáver. Porque el proceso no culmina sino en una vocación al martirio, en una aceptación del propio acabamiento, para que la idea sea.

La dialéctica entre las ideas no se produce sino en la pugna entre los individuos que encarnan tales ideas, ya que la dialéctica de las ideas consignadas con caracteres gráficos en un papel —la dialéctica en la tierra del rojo y el negro, que dirían nuestros indígenas mexicanos—, o las ideas emitidas verbalmente —con toda urbanidad— en torno de una mesa de café, no puede ser, finalmente sino una torpe caricatura de la pugna real entre los individuos en que las ideas han encarnado: entre el pagano defensor de sus divinidades y el misionero cristiano sacrificado; entre el no civilizado y el civilizador; entre el fanático inquisidor y el judío no dispuesto a abjurar su religión. Pues, todas las demás discusiones sobran, en última instancia...

Que esto representa la proliferación de las guerras santas —podrá decirse—, pero es que ¿no toda vida humana debiera ser una guerra santa librada en favor de una idea? Proliferación de tales guerras porque sólo mediante ella descubriremos nuestra esencia de hombres; porque sólo esa dialéctica entre la idea y la realidad que se da en cada hombre en quien una idea encarna; porque sólo en esa dialéctica que opone a dos hombres que encarnan ideas distintas, se puede dar la síntesis final de ideas que aparentan tirar en direcciones opuestas.

¿En dónde está el mal actual, entonces? En que no estamos dispuestos a dejarnos poseer completamente por una idea grande con la que nos identifiquemos auténticamente y en lo más entrañable. Porque no hemos comprendido que sólo en la desmesura se encuentra la prístina calidad de hombres —¡ah, cuánto mal ha hecho la aura mediocritas aristotélica!— que a todos nos une; porque nos detenemos en la etapa penúltima o en la antepenúltima de los caminos —convergentes— que tienen una común estación de llegada, y, en tal forma, no nos encontramos jamás. La realización de la idea de cada

cual —su “encarnación del Verbo”— ¿no sería su verdadero medio de unión con otros hombres que también intentan actualizar en sí mismos sus respectivas ideas? Sería esa la única manera de combatir esa inautenticidad de lo social de la que habla Francisco Carmona Nenclares; la única manera de invalidar la formulación cínica que en veces está a punto de salir de nuestros labios frente al título de una obra de Luis Recaséns Siches: *¿Vida Humana, Sociedad, Derecho?* Pero si la vida humana es una farsa, la sociedad un tinglado, el derecho un guión que da papeles de héroe o de villano.

Que esto implica la oposición entre los individuos, es indudable, pero sólo la oposición de la idea encarna de cada quien con las ideas encarnadas de todos y cada uno de los más, permite que su idea propia juegue verdaderamente en el proceso dialéctico que puede llevarse a la síntesis, y sólo cuando se juega todo en la partida —incluso la vida, valor máximo en cuanto posibilitador de todos los demás valores para un individuo determinado— se entra en el proceso dialéctico-social; porque sólo en ese momento se anhela la síntesis final —lo absoluto, se dirá quizás y con razón, porque se trataría finalmente de una marcha orquestada por el Gottes Dämmerung de Richard Wagner.

El propio Salvadori siente —partidario aún de la libertad— la tentación de caer en el compromiso, y de comprometer por ello mismo toda la ideología —en su mejor sentido— liberal. El compromiso hacia el cual tiende el autor está patente en el título mismo del libro, *Liberal Democracy*, pero, más aún en sus páginas; porque lo sustantivo ha llegado a serlo la democracia y lo adjetivo, lo adjunto, lo pegado a, lo secundario, ha venido a serlo la libertad. Y si bien libertad y democracia son —ambas— ideas, e ideas-fuerza, motores de la acción, hay una jerarquía entre ambas, y esa jerarquía es precisamente la inversa de la que pone de manifiesto Salvadori: la libertad es el fin, la democracia es el medio, el instrumento. ¿Qué Salvadori reconce esa instrumentalidad de la democracia frente a la libertad cuando dice, por ejemplo que, ‘la democracia significa un conjunto de instituciones al través de las cuales la libertad de los miembros de la comunidad políticamente organizada se realiza’? Seguramente que sí, pero las consecuencias que deriva en cuanto señala que “la libertad ha sido un gran sueño, y la realidad ha probado ser sólo un débil reflejo del sueño de modo que, más que nunca los liberales caen bajo el hechizo ya sea de una crítica que enfatiza las faltas de las sociedades libres existentes pasando por alto sus ventajas, o en un perfeccionismo que, deseando una libertad ideal concebible sólo para seres perfectos, rechazan una imperfecta compatible con nuestra naturaleza humana imperfecta y limitada” ¿no trastorna la jerarquía existente

entre la libertad y la democracia?, ¿no uncen a la libertad al carro de la democracia porque sus instrumentos de realización son imperfectos? Porque de lo que se trata no es de renunciar a ella porque hace grandes requerimientos a nuestra naturaleza humana; porque no se trata tampoco de conformarnos con que esa locomotora haya movido los carros del progreso hasta determinado sitio para en seguida desenganchar la locomotora y quedarnos cómodamente instalados en un carro que ha dejado de moverse. Porque de lo que se trata no es de tomar a la libertad como medio justificativo de un sistema de gobierno, sino precisamente de lo contrario, de aceptarla como lo que es, como medio de romper con cualquier sistema de gobierno en cuanto el mismo cede, en cualquiera de sus partes, antes las incitaciones que llegan de rumbos distintos al de la libertad misma.

Hablar de "libertad democrática" sería más correcto y más honrado —más modesto también— que referirse a "democracia liberal". Hablar de libertad democrática representaría mostrar el grado en que la libertad se realiza en un gobierno democrático; equivaldría a poner a prueba, frente a la piedra de toque de una idea —la idea de la libertad— que no admite compromiso y que sigue marcando, rígida, siempre hacia un rumbo, una forma de organización humana que expresamente se abre, quiere abrirse, o se pregona abierta hacia ese mismo rumbo de la libertad.

La libertad —como la idea-fuerza que es, como el valor humano que representa— no puede, no debe correr —en bien de la humanidad— la suerte de ningún tipo de organización, sea que se trate de regímenes totalitarios de base hegeliana o marxista o de regímenes democráticos de base empirista, pregoneros todos de su exclusividad en cuanto a la realización de la libertad, porque la libertad es un valor humano que se encuentra colocado y que tiene que permanecer colocado por encima de todas las divisiones de partido, como auténtica piedra de toque de las acciones humanas, de las acciones que favorecen la realización de la humanidad.

Dentro de esa honradez crítica de la que es frecuente nos apartemos cuando juzgamos con apremio excesivo, si las instituciones democráticas que son realidad —según Salvadori— en 18 Estados, si no favorecen sí por lo menos no han impedido el que "incluso en las naciones libres la esfera de la libertad del hombre sea con frecuencia menor que en el pasado reciente. . . , que el pensamiento dogmático se generalice y las mentes se cierren a la búsqueda de la verdad. . . , que los ciudadanos en vez de confiar en sí mismos y en sus acciones para combatir el mal y corregir errores y abusos, invoquen la intervención del Estado, reduciendo su propia esfera de acción", si las instituciones democráticas no han impedido la aparición de

tales actitudes anti-libertarias ¿no convendría hacer un examen a fondo de tales instituciones democráticas, a fin de modificarlas?

Porque ¿no seguiremos adorando bajo el manto de nuestras instituciones democráticas —como bajo las imágenes cristianas adoraban los indígenas mexicanos a sus antiguos ídolos— el autoritarismo, el poder, la fuerza, en sus más diversas formas? Porque ¿no las desviaciones anti-libertarias de todo tipo procederán de un inconsciente colectivo que rompe con las más elvadas declaraciones de principios? Porque, ¿no será; que tanto de uno como del otro lado de la cortina de hierro nos hemos fijado demasiado en los elementos extremos —individuo y sociedad, libertad y autoridad— de supuestas antinomías que dejarían de serlo en cuanto se consideraran los eslabones intermedios? Porque ¿no se tratará de que el autoritarismo-extremo se ha colado subrepticamente en las familias de nuestras sociedades democráticas? o ¿no se tratará de que en las escuelas de nuestras sociedades democráticas no se educa para la auténtica libertad sino se hace que simplemente el alumno aprenda latiguillos supuestamente libertarios? Porque ¿no será que si no hemos tenido temor de construir edificios desmesurados, si lo tenemos en cambio, de favorecer el crecimiento de almas demesuradas, de almas grandes? Porque ¿no será que cierto tipo de tecnología nos está haciendo fabricar almas en serie —de medidas standar— y, por lo mismo nos está haciendo atentar contra la libertad?, porque ¿no será que no llevamos nuestra ideología libertaria a sus últimos extremos en el plano internacional? porque ¿no será que, en el fondo tenemos miedo de ser auténticamente libres, de realizarnos auténticamente como hombres y preferimos permanecer en condición bestial?

¿Que en dónde está la ayuda que el sociólogo puede prestar en la resolución de estos problemas? En algo que podríamos inspirar en la concepción del plan y en las páginas finales de la *Historia de las Doctrinas Económicas* de René Gonnard que a algunos deben parecerles tan reaccionarias.

Porque, si el liberalismo clásico pensó sobre todo —o casi exclusivamente— en el individuo y llevó al extremo las consecuencias de una libertad individual dañada por una inadecuada concepción de la individualidad humana —distinta de la real en cuanto algo personal que, por lo mismo mienta necesariamente a lo social—, en tanto el socialismo —tanto “utópico” como “científico”— cargaron el acento en lo social y no tuvieron de lo personal sino una visión empobrecida, las que Gonnard reúne bajo el rubro de “escuelas realistas” —desde posiciones asimismo parciales, tomadas en aislamiento— vinieron a recordar la existencia de una organización estatal, de

una nación, de una historia, de una institución familiar, de grupos profesionales, de grupos religiosos, de procesos de cooperación y solidaridad.

Vinieron a recordar que existían unos al lado de los otros, con vigencia igual a la del individuo y la sociedad, con igual valor que la libertad individual y la autoridad, diferentes agrupamientos sociales; que se producían, unos al lado de los otros, diferentes medios de control social, todos los cuales en sus diferentes manifestaciones y en sus diferentes formas de articulación en cada sociedad facilitan u obstaculizan la realización del hombre en cuanto tal: el logro de su libertad.

¿Pregón, por tanto de una postura ecléctica? No, porque los particularismos extremados que todas estas doctrinas representan no admiten articulación posible. Sí en cambio, visión sintética, unitaria de la sociedad —mejor aún, de la Humanidad como en el pensamiento original de Comte— insuflada de un anhelo de libertad concebida en su máxima latitud.

De este modo, la demostración de que una organización —democrática o no— es libertaria debe hacerse no sobre unas cuantas declaraciones de principio; no sobre un ideario del cual se hayan eliminado hábilmente las contradicciones sino sobre el estudio global de la sociedad, de sus instituciones y de su mentalidad, manifiestas en su conducta tanto interna como internacional y juzgada al transluz o con el transfondo de una concepción de la libertad rigORIZADA al máximo y no menoscabada por cualquier tipo de “compromiso” o falsificación.

Y, puesto que resulta forzoso hacer referencias concretas en este momento en que más que nunca precisa asumir posturas, cabría preguntarse por la forma en que en lo internacional justifican los Estados Unidos de América su posición liberal, en la misma forma en que —también angustiosamente— nos preguntamos por la manera en que internamente la U.R.S.S. garantiza a sus súbditos la realización de su libertad, su íntegra realización humana.

QUÉ SON LAS MINORÍAS

SU SIGNIFICADO DE OPRESIÓN Y DE LIBERTAD

J. A. Laponce dice que “si se quisiera convencer a un habitante de otro planeta de la locura de los hombres y de la vanidad de los juegos ridículos y sangrientos en que las naciones encuentran deleite y pasatiempo, lo introduciría al problema de las minorías”.¹

Cuando renglones más adelante contrasta el autor la absurdidad de los problemas de las minorías al ser contemplados dentro de una vasta panorámica con la facilidad de explicación de los mismos dentro de su contexto histórico, no ha descendido de la más amplia, de la más ambiciosa de las perspectivas humanas anhelosas de justicia a la más mezquina de las relativizaciones socio-culturales. Ha tratado tan sólo de mostrar la forma en que lo injustificable puede ser explicable. El complemento de ello es, necesariamente, el que lo que es explicable, en cuanto llega a explicarse, puede modificarse hasta hacerse, no ya justificable, sino justo.

En esto estriba, para nosotros, el gran secreto del interjuego entre los dominios del ser y del deber ser, de la ciencia y de la ética en su sentido más elevado. Se condena una situación (desde el lado de la ética), se plantea en cuanto problema social (desde el lado de la política), se le busca explicación (desde el terreno de la sociología), se le combate (desde el dominio de la política) para buscar la realización de ciertos valores (propios del dominio axiológico). Condena. Explicación. Combate.

Con una salvedad, en cuanto se trata de cosas humanas: que la condena, la explicación, el combate, tienen que hacerse con la conciencia clara de que se hacen siempre desde una cierta perspectiva y se refieren a hombres

¹ Laponce, J. A., *The Protection of Minorities*. University of California Publication in Political Science. Vol. 9. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1960, pp. 138.

colocados en otra perspectiva; que la condena implica "una conducta comprensiva": la explicación, una "explicación simpática"; el combate, un "combate solidario".

En esto estriba también, para nosotros, el gran peligro de la conjugación inconsciente de los dominios del ser y del deber ser, si se cae en el error de considerar que lo que se ha explicado queda, por ello, justificado, o si se considera que lo que se condena queda, por ello, reducido al dominio de lo absurdo, de lo inexplicable.

La primera postura (el famoso relativismo ético, la relativización social de toda ética) condena, en su origen mismo, cualquier intento de convivencia humana universal. La segunda postura (la absolutización ética de toda sociología) deja inermes a los hombres para la realización de los más altos valores y, sobre todo, para el combate de los correspondientes disvalores.

Laponce ha condenado, en sus primeras líneas, la situación inhumana en que se encuentran colocadas diversas minorías en el mundo: en su texto, al brindar definiciones y hacer distinciones entre las minorías, apunta los principios que explican su aparición. Hacia el final ha de señalar, también, la conveniencia y los medios para mejorar la situación de las minorías en el mundo, combatiendo por tanto el problema (diferenciado así en los problemas) de las diversas minorías.

Una minoría nace porque así lo define la mayoría o porque así se define a sí misma. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso la distinción se establece con base en la posesión de ciertas características diferenciales que la mayoría considera como indeseables en la minoría o que la minoría considera como deseables en ella misma.

Problema, por tanto, resultante del contacto entre grupos humanos diferentes que cae, consiguientemente, en el dominio de lo que, en el más amplio de los sentidos, puede considerarse como una "sociología de las relaciones inter-nacionales" concebida al modo en que las hemos delimitado en nuestra *Causación Social y Vida Internacional*.

Pero ¿de dónde surge el problema de las minorías? ¿Surge del puro hecho de que unos hombres difieran de otros por determinadas características físicas, sociales o culturales? No; indudablemente. Surge de una definición situacional, de carácter político social, en cuanto a esas características físicas, sociales o culturales se les adhiere el rubro de "indeseables" o de "deseables" y, en función de ello, se sujeta a quienes las tienen y a quienes no desean o a quienes desean preservarlas, a una dominación de carácter político.

Aun cuando las situaciones correspondientes hayan existido *avant la lettre* desde tiempos muy remotos, la definición del término "minoría", en

el sentido que se le da actualmente en el campo socio-político, es reciente, pues se remonta al Tratado de Versalles, relacionándose especialmente con la disgregación de los imperios austro-húngaro y otomano.

De entonces acá, se han propuesto diferentes definiciones que pueden clasificarse bajo dos sub-rubros (de acuerdo con Laponce) según se enfatice el elemento objetivo o el subjetivo. En el primer caso, se trata de un grupo cuya raza, lengua o religión son diferentes de las de la mayoría (“mayoría” en los mismos términos convencionales en que al grupo correlativo se le designa como “minoría”). En el segundo caso, se trata de un “grupo que piensa de sí mismo como de una minoría”.

Un subcomité de la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas definió a las minorías como “grupos no dominantes que desean igualdad de tratamiento con la mayoría, pero —asimismo— cierto tratamiento diferencial para preservar características básicas que la distinguen de la mayoría”. Como puede observarse, la subcomisión pudo ver y quiso subrayar claramente el carácter eminentemente político del doble hecho mayoritario-minoritario en cuanto la misma definición deshace, desde el principio, el equívoco al que podría dar lugar la denominación convencional de “minoría”, puesto que no tiene que tratarse de un grupo minoritario numéricamente, sino de un grupo “no dominante”.

Uno de los elementos diferenciales de la minoría resulta ser, de este modo, cualitativo y no cuantitativo, aun cuando, con vistas a posibles tratamientos de carácter matemático, pueda pensarse en expresar ese elemento en términos de “fuerza política” u otros semejantes. Pero ese elemento no es, además, el único que caracteriza a la minoría: se trata de grupos no dominantes que desean igualdad de tratamiento.

En tal sentido, ¿un partido político de oposición es o no es una minoría? Laponce no se plantea el problema, pero parece factible aceptar que un partido de oposición no puede ser considerado como una minoría en tanto la constitución jurídico-política del Estado y la reglamentación electoral le otorguen las mismas garantías que al partido que se encuentra en el poder. En cambio, en todos aquellos casos en que la constitución jurídico-política o las realidades socio-políticas de un Estado colocan en situación desigual al partido en el poder y al partido opositor, dicho partido opositor puede ser considerado legítimamente como una minoría.

Por otra parte, la definición de la ONU, tanto como la que enseña Laponce, ponen de manifiesto el carácter polarizante de lo social en cuanto que, si por una parte se busca “igualdad de tratamiento”, por

otra se busca, simultáneamente, "tratamiento diferencial". Y quizá cabría agregar que las luchas humanas buscan una posibilidad de elegir entre el mismo conjunto de medios unos mismos o distintos instrumentos para conseguir fines aparentemente diversos que, en el fondo, se consideran como los únicos verdaderamente humanos.

Laponce propone "que se defina una minoría como un grupo que por una herencia común, racial, lingüística, religiosa, nacional, que le singulariza de los grupos culturales políticamente dominantes, teme que se le impida integrarse en una comunidad nacional de su elección o que se le obligue a hacerlo a expensas de su identidad".

A esta definición —que, con todo, tiene evidentes ventajas sobre la del subcomité de la ONU— podría oponérsele el que, al hablar de "grupos culturales políticamente dominantes" y utilizar ésta en cuanto expresión designativa del término "mayoría". (2) (Correlativo de "minoría" y desaconsejable dentro de una terminología menos convencional, a que debe tender la sociología), se deja fuera la caracterización "racial" que debidamente ha hecho figurar el definidor entre las características diferenciadoras de las minorías y que, ineludiblemente, debería quedar comprendida por cualquier expresión que tratase de sustituir a esa correlativa "mayoría".

Por otra parte, si nos empeñamos en que algún día la sociología salga de sus prisiones nacionales o de las constituidas por la concepción de las "sociedades-mónada" sin puerta ni ventana, puede hacerse observar también que, en el campo internacional, existe una cierta situación análoga, minoritaria, en la que caen ciertos países hacia los que se extiende la zona de influencia —real o "legalmente" establecida mediante acuerdos de "reparto del mundo" entre las máximas potencias— de Estados poderosos, dominantes, que les impiden integrarse debidamente en la comunidad internacional y que, asimismo, ven peligrar su identidad en cuanto se les trata de imponer formas de vivir y de pensar que no son las que propicia su desarrollo histórico-social y sus propias proyecciones de mejoramiento.

Esta situación de minoritarismo, en muchos casos, desemboca en abiertos o solapados esfuerzos genocidas apoyados en la fuerza de las armas o en las de una insidiosa propaganda —disfrazada de "educación"—. Y, para el caso, lo mismo puede tratarse del Tibet bajo China Comunista o... de realidades mucho más próximas a nosotros, en Latinoamérica.

Laponce señala, en seguida, varios criterios clasificatorios de las minorías. Aparte del criterio constituido por el rasgo fundamental en que se hace gravitar la diferenciación y la correspondiente discriminación y opresión (raza, lengua, religión, nacionalidad), las minorías pueden clasificarse

de acuerdo con su tamaño, de acuerdo con su posición geográfica y de acuerdo con su fuente originaria en las relaciones mini-mayoritarias.

Según su tamaño, las minorías socio-políticas o pueden ser minoritarias o numéricamente en equilibrio con las correlativas mayorías, o pueden ser incluso mayoritarias numéricamente siempre que estén desprovistas de poder, de igualdad, de posibilidades de afirmar su propia identidad.

De acuerdo con la geografía, puede distinguirse entre minorías localizadas en bloque y minorías difusas, y distinguir asimismo entre minorías fronterizas y minorías incluidas, y, como es posible prever fácilmente, esta distinción puede tener gran importancia tanto en relación con las posibilidades de asimilación o de afirmación de la propia identidad como en lo que se refiere a las posibilidades de fricción internacional. Finalmente, de acuerdo con el criterio de las relaciones mini-mayoritarias, puede distinguirse entre minorías por propio deseo y minorías por fuerza.

Las minorías frecuentemente están asociadas preferencialmente con una clase social particular y, a veces, incluso con una ocupación o profesión particulares. (13) La observación no puede causar asombro, especialmente si, en vez de reducirse a la constatación puramente sincrónica del autor, se adopta un punto de vista diacrónico o incluso se acepta una perspectiva de explicación genética.

En lo más profundo de la discriminación racial del hombre de piel negra en los Estados Unidos de América, tiene que encontrarse siempre una explicación que hunde sus raíces en la historia: el hombre cuya pigmentación es negra es considerado inferior porque fue inferior socio-culturalmente en el régimen esclavista; lo demás lo hace, en parte, la inercia de la historia de que hablaba Maetzu y, en parte, un proceso acumulativo que parece impedir que se rompa el círculo de "magia perversa" (íbamos a decir "negra" y a incidir nuevamente en la identificación de lo negro y lo malo), que por igual cautiva a negros y a blancos en los Estados Unidos de América. El negro fue inferior y en gran parte lo sigue siendo, precisamente, porque, en razón de esa inferioridad socio-política pasada, se le han negado, en el presente, posibilidades socio-culturales. Y, con ello, se ha propiciado una inferioridad acrecentada actual y se favorece una empavorecedora inferioridad total futura. En sentido contrario: es necesario percatarse, de que si el negro fue inferior socio-políticamente por haber sido tecnológicamente inferior y militarmente inferior, había sido antes, culturalmente, valioso, como lo demuestra cualquier investigación sobre el aporte de Africa a la Civilización, y de que si es inferior es porque queremos que sea inferior —y de ellos somos responsables—

en cuanto ello nos permite tener una coartada (un alibi) para defender nuestros intereses de clase.

En lo más profundo del régimen de castas y de las discriminaciones consiguientes en la India se encontrará siempre la conquista de uno por otro grupo étnico (de grupos diferenciados por el varna, por el color). Y una conquista, un dominio pasado que trata de preservarse en el presente y de proyectarse al futuro mediante definiciones ideológicas contenidas en los libros sagrados en los que se dice que cada casta procede de cada uno de los miembros de la divinidad y se establece entre ellos, consecuentemente, una jerarquía (como si no se supiera que anatomofisiológicamente lo que existe no es jerarquía, sino diferenciación funcional y coordinación de funciones). Esto es algo que se hace gravitar, principalmente, sobre las valoraciones laborales y que se traduce en estancamiento de las ocupaciones en unas mismas familias. Si ha de destruirse esa situación habrá que revalorar todos los trabajos (a modo de que lo que se aprecie sea más el modo en que se realiza el trabajo para servicio propio y de la comunidad que el tipo de trabajo que se realiza); habrá que buscar la adscripción de cada hombre al trabajo adecuado a sus capacidades y la posibilidad de logro, más que social (en el sentido de ascenso en una escala social más o menos arbitraria), vital —personal y social—, de máxima realización de las propias potencialidades para provecho propio y de la sociedad.

Laponce examina: la relación que existe entre las minorías y los derechos civiles, las estipulaciones contenidas en los tratados internacionales destinadas a salvaguardar los derechos de las minorías, los preceptos incluidos en las constituciones con el mismo fin; aspectos todos que, como puede observarse fácilmente, caben tanto o más que en la Sociología de la Política en la Sociología del Derecho, mientras que, en cuanto se considera el problema de las minorías en relación con la estructura estatal, gubernativa, electoral y partidista, se encaran temas que más plenamente corresponden al terreno de la Sociología de la Política.

A lo largo de esas páginas se pone de relieve la forma en que, en relación con los derechos civiles, las minorías forzadas se satisfarían con una igualdad de tratamiento y de disfrute de los clásicos derechos humanos, en tanto que las minorías de deseo buscarán, además, algunos privilegios —mejor, algunas garantías— para mantener su distinción como grupo y compensar con ello su inferioridad numérica y política. Laponce indica también que las minorías raciales raramente lo son de deseo —y la observación es importante, pues, en cuanto la existencia de dichas minorías depende de un hecho objetivo, esto representa una condena, una negación de la posibilidad de salvarse me-

diante una elección y, por lo mismo, implican una denegación de la libertad humana en su forma más desnuda y bárbara.

Las minorías lingüísticas —zona de tránsito— representan una dificultad para la realización de un gobierno por discusión como es el gobierno democrático (dificultad que podría salvarse mediante la adopción de una lengua común), pero, asimismo tienen la facilidad de que, mediante un medio vehicular específico (como es el lenguaje del grupo) se preserven ciertas características sico-sociales y culturales del grupo que, en otra forma se perderían. De ahí que la carta de derechos de una minoría lingüística deba incluir, según Laponce, el derecho de hablar, enseñar, entender y ser entendido (derecho este último “que puede imponer profundas modificaciones en toda la estructura política y administrativa”).

Al pasar de lo racial —al través de lo lingüístico— a lo nacional y a lo religioso, se transita cada vez más de lo determinado a lo libre y de lo forzado a lo deseado. Las minorías religiosas de deseo buscan la libertad de conciencia, de culto, la falta de discriminación religiosa; las minorías nacionales de deseo, luchan sobre todo por el derecho de autodeterminación que se manifiesta como libertad de elegir la soberanía bajo la que quieren vivir (señalándose que, en ciertos casos “la URSS da a ciertas minorías nacionales, el derecho de cesación” debiendo observarse, sin embargo, que ese derecho resulta posible sólo cuando las minorías nacionales tienen, además, una localización fronteriza o se presentan en bloque).

En forma resumida, Laponce hace observar que los reclamos comunes a todas las minorías voluntarias consisten en 1) mantener la vida cultural del grupo y 2) en hacerlo al menor costo posible.

¿Cuáles han sido y son algunas de las formas de protección de las minorías y algunos de los problemas que las mismas suscitan? ¿Hay una protección de las minorías por el derecho internacional?

En otros tiempos, más que ahora. Actualmente se considera más y más como problema que cada nación ha de resolver. Sin embargo, Laponce reconoce que “en el caso de países no demócratas puede necesitarse la acción internacional manifiesta como tratado o como presión diplomática”. Pero, “la creencia corriente de que la paz entre las naciones es más importante que un orden justo dentro de una nación dadá; de que la paz mundial descansa en el respeto a la soberanía estatal, no puede conducir a realizar intentos de resolver los problemas de las minorías internacionales” (176). Lo cual no empece para recordar: 1.—las comisiones de investigación de los organismos internacionales y la publicación de sus observaciones y conclusiones como una forma de presión ejercida al través de la opinión pública internacional, y 2.—la confi-

guración del delito de genocidio que, en buena parte, cubre los aspectos más graves del problema de las minorías y que puede convertirse, a la larga, en centro de irradiación para un nuevo derecho internacional destinado a proteger no ya la vida sino la identidad cultural y las posibilidades de desarrollo de los miembros de un grupo minoritario.

¿División interna del poder entre la mayoría y la minoría? Es este el extremo por el que parece inclinarse el autor, pues "debería de haberla", siendo de alternativa que se le presenta, en el caso, la de una división de tipo "comunal" o la de una división de tipo "federal". Juzga, en relación con esto, que la solución comunal (que le hace recordar el sistema millet de Turquía, el sistema de kahal judío en Polonia, el proyecto de Henlein para los alemanes de Checoslovaquia, la ley de autonomía cultural en Estonia en 1925, etc.), resulta poco apropiada para nuestros tiempos, aunque pueda ser útil en niveles locales, considerando que la solución federal es, en este sentido, preferible a la comunal.

¿Procedimientos para garantizar los derechos de las minorías? Entre ellos menciona: reservar ciertos empleos a una minoría; asegurar una presidencia rotatoria entre los miembros de los diferentes grupos; exigir una mayoría especial (p. ejemplo, de dos tercios o más) en materias que se refieran a las minorías; asegurar el uso del lenguaje de la minoría como oficial. Asimismo deja indicada la forma en que en el Líbano se ha puesto en práctica un sistema de trabajo obligatorio de los diferentes grupos que laboran en forma cooperativa dentro de los equipos políticos, el cual obliga a los candidatos de diferentes grupos comunales a jugar en la misma planilla.

Para cerrar su tratamiento del tema, Laponce señala que "La falta de discriminación y la protección de las minorías de deseo son índices de logro político y moral de una sociedad. En la solución de los problemas de las minorías, algunos Estados han tomado la delantera; en ellos (Suiza, Bélgica) las minorías han dejado de ser problemas y, en realidad no existen. Han pasado del estadio en que dichos Estados tenían minorías al estadio de multicomunalismo.

La solución depende, en parte, de las minorías mismas; pero, también, en gran parte de los grupos dominantes. En realidad, el problema de las minorías es, frecuentemente, un problema de mayorías".

QUÉ ES LA INDEPENDENCIA

SU SIGNIFICADO EN CUANTO PROCESO SOCIAL

La Independencia ¿constituye un tema histórico arbitrariamente trasladado al campo sociológico? O ¿es por sí mismo tema susceptible de tratamiento sociológico? ¿Es un tema que resulte válido dentro del rigorismo propio de la Sociología? Y, en caso de serlo, ¿en qué condiciones será susceptible de un tratamiento sociológico que pueda distinguirse claramente de un enfoque puramente histórico? Por otra parte ¿es o no un tema nuevo de estudio sociológico? Y el hecho de que se le haya incluido en el temario del Décimonoveno Congreso del Instituto Internacional de Sociología que eligió como su sede a México —país que nace a la vida internacional o interestatal al través de un movimiento independentista— ¿puede tener alguna significación particular para México y para los países latinoamericanos considerados genéricamente? Y, además, en forma no menos importante, ¿no puede tener —y tiene— un significado especial para la sociología misma? Son éstas —nos parece— otras tantas interrogantes que tenemos que abrir, otros tantos problemas que tenemos que plantearnos ineludiblemente si queremos que el tratamiento que hoy o mañana emprendamos de los movimientos independentistas discurra por los cauces apetecibles y si nosotros mismos hemos de sentirnos estimulados a realizar tal estudio en cuanto mexicanos y en cuanto interesados en la disciplina sociológica.

La Independencia es un tema histórico. Es lo primero que se ocurre decir al respecto, en forma terminante, especialmente por el latinoamericano que ha celebrado o está a punto de celebrar el Sesquicentenario de la Independencia de su país. Un momento de reflexión hace, sin embargo, que maticemos la expresión diciendo: la Independencia es un tema examinable principalmente desde el ángulo histórico. No se trata ya de que la Historia sea la única que puede reclamarlo como de su jurisdicción exclusiva. Otras disciplinas pueden estudiarlo. Pero ¿cómo? ¿En las mismas condiciones que la His-

toria? ¿Dejándolo sujeto a idénticas circunscripciones o delimitaciones que las que le impone la Historia? No nos parece. Queremos pensar, sin detenernos mucho en ello —puesto que es algo que no nos corresponde enunciar en este sitio—, que son varias las disciplinas que pueden hacer el examen del fenómeno independentista, y entre ellas habría que citar —para no mencionar sino algunas— las jurídicas, las diplomáticas. Pero, sin dejarnos perder por la multiplicidad de posibilidades de enfoque, queremos pensar que, por lo menos, al lado de la Historia debe figurar la Sociología en el examen de los fenómenos independentistas.

¿Qué es, al fin y al cabo, la Sociología? La Sociología es una ciencia que tiene que presentar necesariamente un aspecto paradójico para el no iniciado, aunque no sea sino por la forma en que José Medina Echavarría ha dejado constancia de sus dicotomías metodológicas.¹ Aunque no sea sino porque entre otras cosas— como ha registrado el latinoamericano Alfredo Poviña,² la Sociología es una ciencia no-histórica de un objeto histórico.

En tales condiciones, si la Independencia es un fenómeno histórico, ¿no será un objeto que podrá tratar legítimamente esa ciencia no-histórica que es la Sociología?

~ Pero, aún admitido estoy, hay peligros que evitar.

Y el peligro que hay que evitar ahora es, probablemente, el mayor.

Son muchos los que han creído y siguen creyendo que basta con referirse a un objeto que saben es susceptible de conocimiento sociológico para hacer Sociología. Se olvidan de que la Sociología no es pura y simplemente conocimiento de un objeto histórico. Se olvidan de que, más precisamente, es ciencia (o sea, conocimiento ordenado, sistematizado, con pretensiones de generalidad y validez), y se olvidan, además, de que es una ciencia no-histórica. ¡Como que son precisamente esas oposiciones (ciencia no-histórica de un objeto histórico, ciencia “natural” de un objeto cultural, ciencia espiritual de un objeto real, ciencia antinormativa de un mundo de fines) las que crean la tensión dentro del campo de la Sociología; las que hacen de la misma una auténtica disciplina rigorista y estimulante! No basta con trasladar el fenómeno Independencia tal y como puede definirlo o circunscribirlo la Historia al campo de la Sociología para constituirlo en objeto de conocimiento sociológico. El hecho histórico, el fenómeno histórico brutos, susceptibles de

¹ Medina Echavarría, José: *Sociología, Teoría y Técnica*. Fondo de Cultura Económica. México 1ª Ed., 1941, pp. 204.

² Poviña, Alfredo: *Decálogo y Programa del Aprendiz de Sociólogo*. Cuadernos de Sociología. Biblioteca de ensayos sociológicos. Universidad Nacional. México, 1958. pp. 128.

conocimiento sociológico, se convierten en hechos, en fenómenos sociológicos, en objetos propios de la Sociología, a partir del momento en que ésta los define para sus propios fines. El objeto del conocimiento sociológico —un momento después— se convierte en conocimiento sociológico cuando ha sido aprehendido ya por la Sociología. La primacía del método parece ponerse en evidencia. Sin un método sociológico adecuado no hay posible conocimiento sociológico, así exista objeto social susceptible de ser conocido sociológicamente. Pero esto no debe llevar al extremo de considerar que la Sociología es, al fin y al cabo, un método de conocimiento, una metodología, más que una ciencia en plenitud.

La Independencia es un fenómeno histórico, susceptible de conocimiento sociológico pero que, de por sí, no es aún ni siquiera objeto sociológico. Para que la Independencia llegue a convertirse en objeto de estudio sociológico es preciso que deje su naturaleza bruta de puro hecho históricosocial, gracias a la metodología sociológica, cuya tarea inicial tiene que ser necesariamente la definitoria o conceptuadora. Al través de la definición que del fenómeno Independencia haga para su propios fines la Sociología, éste podrá pasar de la jurisdicción de la Historia a la de la propia Sociología. Muy probablemente, como se comprenderá, "Independencia" tendrá —deberá de tener, ineludiblemente— una significación distinta para el historiador y para el sociólogo. El problema puede parecer delicado al semántico, que incluso puede considerar peligroso un planteamiento como éste. Pero el peligro, en realidad, no existe; al término "Independencia" corresponderá indudablemente significados distintos dentro de las diferentes disciplinas que estudien el fenómeno correspondiente; pero habrá una porción medular común a todas que será la que mantenga la conexión entre ellas. Puede verse, de paso, el enorme servicio que puede brindar la Lingüística y la Filología a cualquier esfuerzo interdisciplinario, y que es casi tan grande como el que esas disciplinas están esperando poder cumplir en la propia explicación sociológica. No existe el peligro, a pesar de todo, porque seguirá habiendo un significado "de diccionario" o "lexicográfico" del término y varios significados dependientes del contexto disciplinario en que el mismo esté colocado. Como que si hay espíritus conscientes que se percatan de la diferente significación de las formas lingüísticas en dos o más contextos sociales diferentes, son mucho menos los que se percatan de tal significación distinta de una misma forma lingüística en dos ocasiones: cuando se utiliza en dos contextos históricosociales diferentes (y nos parece que captar esta diferenciación es de extraordinaria importancia para la Sociología) y cuando se utiliza por dos

disciplinas diferentes.³ Y, en este último sentido, nos parece útil prolongar el paréntesis, porque quienes establecen dicha distinción obran inconscientemente (y esto es lo grave), como si hubiésemos alcanzado el nivel de una ciencia unificada y no como si fuera —como es— un desideratum de todas las ciencias esa unificación, que ha de lograrse sólo si previamente reconocen su diversidad y trabajan para conseguir una verdadera uni-versalidad del conocimiento...

¿Significación distinta de “Independencia” en el terreno de la Historia y en el de la Sociología? Y no hay que temer demasiado, porque, a más de lo dicho, esa significación distinta puede provenir, sobre todo, de la diferencia en cuanto a su extensión. “Independencia”, en los campos de la Historia, evoca en nuestro espíritu una cierta idea de instantaneidad. Hay una fecha en que se realiza la “Independencia” de nuestros países —de cada uno de ellos. Un día, un año determinados... Con base en ello, conmemoramos “El Sesquicentenario de la Independencia de México” sin hacer mayores aclaraciones. Puede decirse, en efecto, que tal forma de evocación puede surgir en las conciencias menos reflexivas, menos cultivadas. Que es para el pueblo —más que para el historiador— para el que la Independencia es un hecho que ocurre, de una vez para siempre, en un día, en un año... Que el historiador —así sea modesto— ha desechado tal idea ingenua para aceptar que existe, por lo menos, una fecha de iniciación de la Independencia y una fecha de consumación de la Independencia. Por lo tanto, que la palabra “Independencia”, todavía dentro del campo de la Historia (no ya popular, sino relativamente culta), evoca la idea no ya de una fecha y de un hecho, sino de un período y de una serie de acontecimientos. Pero ¿es sólo esa extensión temporal la que deberá buscar la Sociología al tratar de definir para sus propios fines lo que entiende por “Independencia”?

Parece, en efecto, que la Sociología, como la Historia de ese “historiador así sea modesto”, podría aceptar la idea de “Independencia” en cuanto “Movimiento independentista” que tiene una iniciación y, al través de una serie de acontecimientos, llega a una culminación. Más aún: que, por detrás de sí

³ Esta posibilidad de evocación de realidades distintas por un mismo término o vocablo cuando hablan dos personas cuyos marcos mentales son distintos, puede ponerse de manifiesto en una observación trivial, de la vida diaria. Dos personas conversan. Una de ellas pregunta: ¿Nunca ha estado usted en el Tibet? Respuesta ingenua del oyente dotado de marcos mentales de amplitud mundial; que ha podido hacer algunos viajes al extranjero, y ve como posible el haber estado o llegar a estar en la patria de los lamas: “No, nunca he estado ahí”. Desconcerto de la primera persona que tenía en mente el marco restringido de la ciudad de México y hacia referencia a un restaurante conocido como “Tibet Hams”.

tiene, en cuanto antecedentes, una preparación consciente y, quizá también, una larga gestación más o menos inconsciente, que quizá —si queremos seguir haciendo concesiones, hasta que la demarcación parezca borrarse—, tiene también por delante de sí, en cuanto consecuentes, ciertos resultados buscados y ciertas resultantes inesperadas o imprevistas. Pero hay algo que sigue haciendo que parezca demasiado estrecho el ámbito de lo que es “Independencia”, para la Historia, si se juzga al mismo desde el ángulo de la Sociología.

La “Independencia”, en la Historia, incluso para el historiador que no sea modesto, sino ambicioso, nos parece que evoca —que no puede dejar de evocar sin perder su carácter de fenómeno histórico estudiado con métodos históricos— fundamentalmente el hecho “Independencia Política”. Se trata de “Independencia” de los países latinoamericanos y el historiador no puede menos que pensar en acontecimientos del siglo XIX. La evocación que el término “Independencia” produce en el sociólogo es —tiene que ser— distinta. Decidle “Independencia” y haréis que, de inmediato, su mirada se extienda por un amplio período histórico. Haréis que salve las mismas divisiones impuestas por la periodización histórica. Lograréis que contemple una amplísima extensión temporal no limitada aún en su porción (o en lo que puede considerarse como su sentido) terminal. La Independencia, es posible que dijera el sociólogo, es “algo” —no queremos comprometer aún el término preciso— que, en el caso de nuestros países latinoamericanos, obtiene sus primeros logros en el siglo XIX; que, en el caso de los países africanos y asiáticos, obtiene sus primeros resultados en el siglo XX; pero que, aún en el siglo XX no ha obtenido todos sus logros, y por lo mismo, no es fenómeno concluido, cerrado, para los latinoamericanos. Que no sabemos si en el siglo XXI habrá concluido ya, se habrá cerrado ya, quizá hace mucho —como cabe esperar en razón de la aceleración del tiempo históricosocial— en el caso de los pueblos asiáticos y africanos que, mientras escribimos, surgen a la vida independiente.

La Independencia Política es un hecho histórico resultante de una serie de acontecimientos, históricos también. Y es un hecho histórico bien concreto y preciso. En cambio, esa misma Independencia Política, en cuanto hecho sociológico, corre el riesgo de deshacérsenos entre las manos. No cabe hacer Sociología del hecho Independencia Política. Puede hacerse Sociología del proceso independentista (más precisamente del proceso que conduce a la independencia) aunque en forma muy restringida, que llega a denegar la posibilidad misma, según veremos más adelante. Y asimismo puede hacerse Sociología del México, de la Latinoamérica independientes. E incluso mientras que en el segundo caso podría hablarse con derecho —y más de una

Sociografía que de una Sociología— de una “Sociología del México Independiente” e “Independiente en lo Político”, no parece que pudiera legitimarse en sentido estricto un estudio sociológico del proceso de independencia política.

En forma eminente, para el sociólogo, la idea de “independencia” evoca de un modo natural la de “proceso social”, la de “movimiento independentista”, pero esa idea borrosa que de ello tiene, debe precizarla mediante una definición adecuada.

Sin que la bondad o maldad de nuestro intento definitorio —tentativo, por otra parte—, dañe lo dicho anteriormente, podemos decir que, en tanto la “independencia política” no repercute en todos los ámbitos de la vida social, puede ser objeto de estudio del Derecho o de Política internacionales o interestatales, pero no de la Sociología. Pero, a partir del momento en que la independencia política ha repercutido en todos los ámbitos de la vida nacional, ha dejado su primitiva circunscripción, para llegar a alcanzar su verdadera magnitud sociológica de fenómeno total. La independencia, en estas condiciones, nos parece que no puede ser objeto de estudio de la sociología sino a partir del momento en que ha llegado a ser total o en cuanto tiende a ser total. De este modo es factible estudiar sociológicamente la independencia de los pueblos africanos en cuanto los mismos den muestras de querer alcanzar asimismo su independencia en otros sectores, mientras que será ilegítimo hacer tal estudio cuando los mismos hayan mostrado el deseo de desvincularse políticamente de sus metrópolis, pero conservando intactas sus restantes estructuras. La independencia es, en este sentido, un proceso social que se realiza en distintas etapas; que tiene frecuentemente como uno de sus puntos culminantes la separación jurídicopolítica con respecto a la metrópoli; pero que, tanto en su gestación como en su fructificación, representa un anhelo de diferenciación social, y al fin y al cabo, una auténtica diferenciación social total, una perfilación propia de la sociedad de que se trata en el campo internacional.

Pero es más: para quien observe con atención, se pondrá de manifiesto que la independencia (como, por otra parte, la mayoría si no la totalidad de los procesos sociales complejos que conocemos —pues los simples son simplificaciones realizadas por el sociólogo—) es un proceso social polarizante. Marcha de una forma de dependencia hacia otra forma de dependencia, en la que culmina al través de lo que, en sentido muy restringido y haciendo toda clase de salvedades —como que, al fin y al cabo, es probable que para un análisis cuidadoso y detallado resultará en realidad inexistente—, po-

dríamos denominar “situación plenamente independiente”. Marcha de una forma de dependencia a otra. Veamos lo que queremos decir y lo que significa o importa el cambio, el valor que el mismo tiene para las sociedades de que se trata, ya que sin ello ni se puede explicar ni comprender el que se realicen tales movimientos independentistas.

Marcha de una forma de dependencia a otra. De una dependencia con respecto a una metrópoli a dependencia de todo un conjunto de Estados. De una dependencia regida —¿regida?, ¿manifiesta?—, manifiesta en lo económico, en lo social, en lo político, en lo cultural. Si conjugamos ambos elementos, diremos: de una dependencia en que las necesidades políticas de la metrópoli condicionan la satisfacción o insatisfacción de las necesidades que en lo económico, en lo social, en lo político, en lo cultural tenga el país dependiente, por encontrarse los satisfactores adecuados, en cuanto tales, al través de las relaciones entre esos Estados distintos y el Estado metropolitano, a una situación en la que esto no ocurre y en la que la situación independiente del Estado, las relaciones que mantiene con otros Estados, convierten para él en “satisfactores” elementos que se encuentran en el territorio de esos otros Estados y de los que —al través de vías diplomáticas y comerciales— puede disponer convirtiéndolos en “recursos”.

Concepción sociológica ésta de tránsito de una dependencia a otra en cuanto el movimiento independentista que así se cumple representa un cambio en las representaciones colectivas de la sociedad correspondiente. Los elementos naturales y culturales distribuidos desigualmente en el mundo, geofísica e históricoculturalmente susceptibles de convertirse para una sociedad, en casos extremos, de la calidad de simples cosas a la calidad de auténticos recursos y de verdaderos satisfactores (dejan de ser realidades físicas para elevarse a realidades económicas); en casos intermedios pasan de la calidad de recursos difícilmente obtenibles —obtenibles a alto precio, a costa de enajenaciones penosas en otros sectores de la vida social— a la calidad de recursos fácilmente obtenibles; sin mengua de la dignidad, sin concesiones lesivas para los perfiles de la sociedad (la riqueza del Mundo deja de ser ajena para convertirse en apropiable al través de la vinculación interna de una sociedad humana: al través de la socialización máxima; al través de la constitución real de la Sociedad Humana).

Marcha de una forma de dependencia a otra. De una etapa de plena dependencia a una etapa de interdependencia, tanto como a una etapa de multidependencia. Porque, en tanto no hay reciprocidad entre las acciones y reacciones de las sociedades que entran en relación, no puede pensarse en auténtica independencia. Porque, en tanto se depende de una sola fuente

de abastecimientos y de un solo "mercado" (en sentido amplio) de consumo, no se puede pensar en independencia auténtica.

Marcha de una forma de dependencia a otra. De una etapa de invalidez técnico-social a una etapa de valimiento técnico-social. Las naciones independientes son, en este sentido, las que cuentan con iguales armas o con iguales instrumentos para conseguir sus satisfactores en el ámbito jurídicopolítico internacional, y es por ello también por lo que se considera sintomático de independencia el que una nación tenga representantes diplomáticos en otros países.

En tales condiciones no sólo ocurre el que la sociedad que ha pasado de la dependencia a la independencia o a la interdependencia se represente en forma distinta el mundo natural-cultural —ya que todo movimiento independentista tiene que conducir necesariamente, como culminación, a una mutación, a un cambio de la mundivisión o cosmoteoría—, sino que también puede observarse el hecho de que la sociedad que de la dependencia ha pasado a la independencia o a la interdependencia adquiere actitudes sociales distintas que desembocan asimismo en diferentes maneras de querer y en diferentes formas de actuar.

Estos cambios en la conducta, dependientes de un cambio en la mundivisión, de una transformación —quizá también— en las matrices axiológicas propias de la colectividad humana de que se trate, así como de una toma de conciencia de sí dentro de esa mundivisión y en relación con esa matriz valorativa nueva (en cuanto la sociedad así transformada pasa a considerarse "sujeto" de la acción social), ¿no son los rasgos esenciales que dan carácter sociológico al movimiento independentista, que de este modo se delimita y define?

Porque, en este tránsito, ¿no se dan todos los elementos de la causación social que ha señalado tan atinadamente MacIver? ¿No ha habido, por una parte, un cambio de las finalidades propias de la vida social? ¿No ha habido una revaloración social de los fines? ¿No ha variado el instrumental técnico (tanto en sentido estricto como en sentido social o político), enriqueciéndose y haciéndose más efectivo? ¿No se ha buscado una mejor adecuación de las técnicas sociopolíticas para alcanzar las finalidades propuestas?

Pero, más que todo esto, ¿la colectividad que se independiza plenamente no pasa de la condición de objeto a la condición de sujeto de la Historia? Y, naturalmente, al ocurrir esto, ¿no pasa de su subsunción en el continuo indiferenciado de la situación colonial —como que, en gran parte por esto, Africa fue hasta ahora el "Continente Negro"— a la perfilación propia lograda teniendo como trasfondo lo internacional?

Es indudable que esto ocurre así; pero también es indudable que hay que reconocer etapas en este proceso de "personalización" internacional de las colectividades humanas. Dijimos antes que la independencia jurídicopolítica era apenas el primero de los logros del movimiento independentista. ¿No habremos dicho exactamente lo contrario de lo que debimos decir en cuanto, si lo tomamos por el otro extremo, parece que la independencia jurídicopolítica es la culminación de un proceso o el logro máximo del mismo? Se necesita que una colectividad humana haya tomado conciencia de sí como distinta para que se lance a buscar su independencia y, al través de hechos de armas, de negociaciones o de resistencia pasiva, logre independizarse jurídicopolíticamente de su metrópoli. Pero seguimos estando en lo correcto cuando consideramos que esa independencia jurídicopolítica es uno de los primeros logros del movimiento emancipador. Todo lo anterior, toda esa formación de un sentimiento nacional, corre en muy buena parte por los cauces de un "inconsciente" o de un "semiconsciente" colectivo, y si bien hay quienes despiertan —las más de las veces también en forma inconsciente o semiconsciente— esa conciencia nacional, tal parece que los fenómenos correspondientes a esta toma de conciencia debe estudiarlos más la psicología social que la sociología. Es apenas con las declaraciones de independencia, con los hechos de armas, con las negociaciones, con la realización o el sostenimiento de una resistencia pasiva, con lo que la gestación del movimiento independentista produce sus primeros frutos observables y válidamente estudiables por la sociología.

El estallido del movimiento exterioriza, objetiviza; hace que la inquietud se revele en la acción; que lo psicológico dé el salto cuantitativo y, cambiando su calidad, se convierta en algo social. Pero serán las acciones heroicas las que hagan más tarde reflexionar sobre los motivos que impulsaron a realizarlas; las que hagan que esa sorda inquietud se traduzca en palabras —aquí también parece que el "In pricipium erat verbum" sigue siendo válido. Serán las acciones las que se vertirán en expresiones y racionalizaciones, las que permitirán precisar y perfeccionar la toma de conciencia iniciada antes del estallido del movimiento independentista. La nación que ha tomado conciencia de sí, en cuanto sujeto de acciones sociales en el campo internacional, ha realizado la posibilidad que la inquietaba y que, en lo sucesivo, tratará de llevar a su culminación, efectivizando su independencia en todos los sectores de la vida social.

A partir de este fenómeno, quienes reflexionan sobre la historia, y especialmente los filósofos de la historia de la nación, configuran —gracias al recorrido que hace y al blanco al que apuntan la flecha lanzada por el

arco de la independencia política— la situación que la nación deberá de considerar como meta a la que hay que aspirar. Es ésta, en lo concreto —meta que se difuma o precisa en diferentes momentos del desarrollo ulterior—, lo que constituye la entelequia; la *idèe-force*, idea fuerza o idea motora (aunque nos parece que “entelequia” podía hacer referencia a un complejo como el que queremos designar, mientras que la idea-fuerza se refiere a algo mucho más elemental y simple) que la nación querrá y tratará de realizar en sí misma. Es esto lo que permite hablar, en el terreno sociológico, de una causalidad doble, resultante de las determinaciones que desde el pasado se ejercen sobre la sociedad colocada en determinadas condiciones espaciotemporales (y determinaciones cuya intensidad atempera la intervención de una expandente libertad humana), así como de las incitaciones que, desde el futuro y gracias a la previsión o prospección social, ejerce dicha entelequia, gracias a la cual —a su vez— se puede hablar, en el terreno sociológico, de una verdadera causalidad entelequial que, en grado no menor que la causalidad pura o natural, es uno de los motores de la Historia. Ahora que habría que señalar también que, probablemente, sin que él hable en tales términos o se haya percatado de la existencia de estos elementos dentro de su esquema, causalidad natural y causalidad entelequial pueden integrarse en un esquema análogo al marco de causación social de MacIver.

En tales condiciones, si tratásemos de encontrar las raíces psicológicossociales de los movimientos independentistas, resultaría indudablemente necesario remontarse al encuentro de los caracteres de los pueblos en presencia, porque ¿cómo podría tomar conciencia de sí como distinto un grupo humano que por su cultura no hubiese sido en algún momento efectivamente distinto? Es, en este sentido, como el haber incluido el tema correspondiente —al lado del referido a las luchas por la Independencia frente a España y Portugal— hace parecer como un acierto el que los organizadores del Décimonoveno Congreso Internacional de Sociología hayan propuesto el tema referente a la investigación concreta —casi nos inclinamos a sustituir en este contexto tal expresión por la de “investigación etnográfica” o, para nuestros propósitos, “etnohistórica” de finalidad sociológica—, de los fenómenos “indios”, pues tal parece que dicha inclusión no debe atribuirse al puro azar.

Sólo en cuanto hubo en los diferentes rumbos de América Latina culturas indígenas (fundamentalmente o considerablemente distintas de las culturas de los pueblos europeos conquistadores) puede hablarse en auténtico sentido sociológico de movimientos independentistas latinoamericanos. Y quizás, en contraste, en la América sajona, la toma de conciencia necesaria para el movimiento independentista haya de atribuirse a razones distintas, de en-

frentamiento a condiciones físico-geográficas diferentes de las de los lugares de origen y conducir a resultados también diferentes. Y la situación resultaría ser, paradójicamente, la siguiente: los Estados Unidos de América y Canadá, trasplantes europeos en América, partidos de un nivel más alto en amplio contexto humano —por lo menos en lo técnico— resultarían ser, dentro del contexto americano, pueblos más primitivos que los de la América Latina, en cuanto nacidos de un enfrentamiento del hombre a las cosas y no de un enfrentamiento al hombre (un enfrentamiento de una cultura a otra o de varias de un orbe particular a otras varias culturas de un orbe no integrado aún, diferente). En este sentido y, paradójicamente ¡los Estados Unidos de América y el Canadá, más urbanizados en lo actual que Latinoamérica, resultarían potencialmente menos dotados para la forma de vida urbana que los pueblos latinoamericanos, en cuanto nacidos de un enfrentamiento a un medio natural (como el campesino) y no de la respuesta dada el reto de un medio cultural distinto del propio, del reto de un medio cultural, y, como tal, artificioso, hechizo (como el urbanita). Pero esta línea de pensamiento podría conducirnos demasiado lejos... quizá en el sentido de la explicación de los desajustes sociales propios de la América sajona, enfrentable a la explicación de los desajustes sociales latinoamericanos... Y no podemos ceder a la tentación sin rebasar el marco de estas consideraciones preliminares para el estudio sociológico de los movimientos independentistas.

Lo que de momento nos importa es que, engañosamente cubiertas por la colonización, esas diferencias étnico-culturales afloraban en nuestros países durante el período colonial —que más que historia tiene, y tiene de un modo indudable, esa intrahistoria cara a Unamuno— en forma cada vez más frecuente y prolífica, llamando la atención hacia la existencia de un substrato bullente que, al fin y al cabo, tendría que acabar por abrirse paso al través de la delgada capa aportada por los colonizadores.

Pero también habría que observar que los movimientos independentistas resultan posibles en buena parte gracias a la Conquista y a la Colonia. La independencia no representa para los pueblos latinoamericanos en el siglo XIX o para los pueblos afroasiáticos en el siglo XX, librarse de la tutela de sus respectivas metrópolis, sino que significa sobre todo que, al través de ella, ingresan en la corriente de la historia mundial. Y se dirá, fácilmente que hablar así de “ingreso en la gran corriente de la historia mundial” responde a un prejuicio que hace pasar el meridiano de la Historia por Europa exactamente en la forma criticada por Luis Espinosa y Prieto en *Una Desorientación Occidental* (“la Reina Victoria debería ser para nosotros una auténtica y exótica soberana oriental”). Pero, fuera de cualquier precon-

cepto, ¿no es un hecho observable el que las naciones previamente coloniales que han buscado independizarse han buscado colocarse en pie de igualdad con los países europeos, copiando en buena parte —aunque ulteriormente modifiquen, como es ineludible que lo hagan, de acuerdo con determinantes o relativizantes sociológicas— las instituciones europeas? En Latinoamérica en el XIX, como en Africa en el XX, los modelos formales de la independencia (modelos jurídicopolíticos) se toman de fuera, se importan de Europa directamente —o se toman de Europa al través del efecto reductor a lo americano, que es la independencia estadounidense— por individuos colocados en esa extraña situación marginal (o de zona secante de dos círculos) de todos los líderes o caudillos (con un pie aquí y uno fuera de aquí), mientras que los contenidos de esa misma independencia tendrán que tomarse de dentro.

Ser independiente de alguien en un mundo en el que dominan las formas sociopolíticas de ese alguien consiste en llegar a adquirir esas mismas formas sociopolíticas dándoles el propio contenido que se considera como inalienable, como incanjeable, precisamente para preservar y defender tal tesoro. Los modelos, en los movimientos independistas latinoamericanos, se tomaron de fuera (como que no sabemos de ningún intento serio de copiar el antiguo Incario o alguna organización prehispánica semejante, inmediatamente, a raíz de la independencia). Pero los contenidos venían de dentro, pugnado por expresarse al través de dichos vehículos, viéndose obligados a permanecer en muchas ocasiones expresados a medias. Pero esos son contenidos que, al fin y al cabo, al través del largo proceso se van abriendo camino, y, al abríselo, van adaptando a sus necesidades las instituciones copiadas, que, en un determinado momento, pueden incluso saltar, cuando los contenidos adquieren fuerza expansiva, cuando las formas resultan demasiado constrictivas, dando lugar a las revoluciones sociales definidas en el sentido en que lo ha hecho el doctor Lucio Mendieta y Núñez, como cambios —él usa la palabra “trastornos” pero, por su definición de la misma,⁴ resulta claro que su intención no fue usarla en el sentido sociopatológico— de la vida colectiva, que introduce en las sociedades humanas nuevas formas de coexistencia. Porque, finalmente —del centro a la periferia—, la independencia tiene que llegar a una situación en la que los contenidos —modificados también por la dialéctica de las situaciones, por los procesos

⁴ Mendieta y Núñez Lucio: *Teoría de la Revolución*. Cuadernos de Sociología. Biblioteca de ensayos sociológicos. Universidad Nacional de México, 1959, pp. 224. La cita es de p. 38.

de transculturación, etc.— contribuyan a conformar sus propios continentes haciéndolos cada vez más adecuados a ellos, lo cual no obsta para afirmar también que —de la periferia al centro se ejercerán ineludiblemente ya en la vida independiente de la nación que se ha vuelto verdaderamente interdependiente— presiones para que tal proceso no conduzca a la situación previa a la independencia y, más aún, a situaciones anteriores a la conquista.

¿Qué conexión es la que existe entre Independencia y Revolución? Buscamos anhelosamente una respuesta en la literatura y no la encontramos. El autor de la Teoría de la Revolución, que nos ha brindado una visión cerrada, armónica, en un libro cuya validez y valor han reconocido adecuadamente sociólogos tanto mexicanos como no mexicanos, no se plantea el problema —como que no tenía por qué plantearse. Pero, ante la incitación del Decimonoveno Congreso Internacional de Sociología, resulta ineludible abrir la interrogante que nos reintegra a los terrenos de la contextualización internacional que nos resultan tan queridos.

El tema es tentador, especialmente para un mexicano que ve celebrar simultáneamente en su presente el “Sesquicentenario de la Independencia” y el “Cincuentenario de la Revolución”. La conexión —así sólo tengamos que anotar apresuradamente— parece íntima. Si hubiésemos de asentar una afirmación tajante —de esas que tanto nos disgustan, con todos los riesgos que la misma tiene— más producto de una iluminación momentánea —que habría que ver si no es deslumbramiento— que de un examen detenido, detallado, preciso, diríamos que: No hay revolución posible sin independencia previa. Y no sólo en el sentido histórico mexicano, sino en sentido sociológico. Transformación profunda de las formas de convivencia, sí, pero dentro de la delimitación tácita dada por el autor de la Teoría de la Revolución a su tema de estudio dentro de una contextualización de vida independiente o de realización en una sociedad que tiende a la independencia; dentro del contexto de sociedades que, al menos, han conseguido la independencia política. Como que “tradicionalmente se halla tan fuertemente unido el sentido político a la idea de la revolución que parece imposible desprender uno de otra, pues, según hemos visto, no son pocos los autores que en la actualidad siguen definiéndola como un movimiento subversivo en contra del poder político”.⁵

Transformación profunda de las formas de convivencia lo es la conquista, con su colonización correspondiente; sin embargo, nos parece que

⁵ Mendieta y Núñez, Lucio: *Opus cit.*, p. 40.

sería abusar de la flexibilidad del idioma si la llamásemos revolución. En todo caso, se trataría de "revolución" en un sentido más amplio que el ordinariamente asignado al término; se trataría de revolución en un ámbito mundial, o de revolución estimulada internacionalmente o intersocietariamente.

Transformación profunda de las formas de convivencia, el mero proceso que conduce a la independencia política —en buena parte por cauces intrahistóricos, sólo en parte mínima por el cauce histórico— no la produce de por sí en forma inmediata. Y si la independencia política puede ir acompañada de una transformación profunda de la vida social puede no representar por sí misma tal transformación. Es más: lo más probable es que tal transformación —en lo fundamental— se posponga. La independencia política puede tener como concomitante una revolución social, pero lo más frecuente es que sólo ponga las semillas para que tal revolución llegue a brotar y fructificar.

Es la misma fuerza motriz la que la mueve, la que produce (como la luna y el sol las mareas) los movimientos independentistas y las revoluciones sociales, pero independencia y revolución son dos manifestaciones distintas de ese mismo motor histórico. Bulle en cada pueblo, que se hace nación un sentimiento, un deseo de ser el mismo, de llegar a realizar la idea, la imagen que tiene de sí. Tal sentimiento, tal deseo, se experimentan en relación con condiciones externas que bloquean la satisfacción. En primer término, se experimenta como factor de bloqueo la dominación que otra nación, que un Estado, ejerce sobre la sociedad correspondiente. Esta cree que basta con romper los vínculos jurídicos para realizar el proyecto que comienza a configurar de sí misma. Es producto de observación y de experiencias ulteriores el comprender que los factores que impiden tal realización no son exclusivamente jurídicopolíticos. Es de este modo como siguiendo sus propias determinaciones se prolonga el movimiento independentista, buscando su autoconsumación en la interdependencia digna y multilateral de que hemos hablado. Pero, en el transcurso del propio movimiento independentista, la sociedad correspondiente suele descubrir que no son sólo factores externos los que impiden su realización; que existen asimismo, internamente, otros que la desvían de tal realización; es entonces cuando se produce la revolución social que, si bien se ve, converge con el movimiento independentista en el descubrimiento progresivo, en la realización de la entelequia que la guía, de la luna que mueve sus fondos oceánicos y produce sus mareas.

Asimismo, en el movimiento independentista —especialmente cuando abarca a varios países, como ocurrió en tratándose de la independencia latinoamericana del XIX y como ocurre ahora que se trata de la independencia francoafricana y angloafricana en el XX—, hay que ver la forma en que suelen gestarse entelequias más amplias. España, al conquistar a los pueblos dispersos de América, al hacerles participar de una misma cultura en su sentido más amplio, antropológico, de “forma o sistema de vida” —aun cuando permitiese que predominantemente participaran de la enseñanza las clases superiores de las colonias —les dio a todos esos pueblos un cierto sentimiento de comunidad —comunidad en la desgracia, si se quiere, pero comunidad al fin, que es lo que nos interesa en sentido sociológico—, un cierto sentido de comunidad que pudo ser también, en muy buena parte, el de todos los marginales de las diferentes latitudes de la América Española, pero que, al fin y al cabo, sería el que informara el sueño, la prospección bolivariana. El hecho de que, más o menos por las mismas épocas, esas diferentes naciones surgieran a la vida independiente, se incorporan a la corriente de la Historia —virtiéndose en ella precisamente gracias a su ruptura con una misma metrópoli— y hubiesen de luchar para alcanzar reconocimiento internacional —como lo muestra la historia diplomática de muchas de ellas— con dificultades parecidas, habría de consolidar las prospecciones bolivarianas.

Al través del período políticamente independiente de los países latinoamericanos ha podido advertir la Historia de las ideas ciertos fenómenos de convergencia (nosotros hemos dicho en ocasiones, tomando símiles arqueológicos, que parece haber una verdadera “estratigrafía” común, o por lo menos correlaciones estratigráficas altas en la historia de las ideas en Latinoamérica); convergencia que apunta, una vez más, en el sentido del ideal bolivariano, que, de tal forma, precisa sus perfiles en la Historia, comprobando la existencia de esa casualidad entelequial colaboradora de la pura casualidad natural en el caso de las sociedades. Y que se descubre en los hechos, mediante las acciones históricas, tanto o más que en las puras lucubraciones racionales —diremos, para tranquilizar a todos los que creen descubrir en tales expresiones un idealismo o un teoreticismo que en realidad no nos tientan, a pesar de las apariencias.

La coyuntura económica, por su parte, contribuye en nuestros días a revelarnos más aún la comunidad de destino de nuestros pueblos. Hay, en cierto, disensiones internas producto de la miopía o de una visión demasiado aguda y mal intencionada. Hay asimismo intentos de difumar, oscurecer y borrar finalmente el ideal de una comunidad latinoamericana, en cuanto

por ver sólo los aspectos económicos y actuales —siempre el error de querer contemplar lo sociológico fuera de su perspectiva histórica genética como, por otra parte, lo hay en cuanto a considerarlo fuera de su perspectiva histórica genética—, se quiere hacer una congerie con todos los pueblos insuficientemente desarrollados del globo, dentro de la que los pueblos latinoamericanos —como a su vez podrían objetarlo también los pueblos africanos de colonización francesa, los africanos de colonización inglesa, etc.— perderían sus caracteres diferenciales históricos, su sentimiento de comunidad de destino, la fuerza interior que los liga.

En ese sentido, cabe afirmar que si Latinoamérica quiere servirse a sí misma en lo particular, si quiere servir a ese “Tercer Mundo” de los países insuficientemente desarrollados, al que, por lo económico y lo técnico pertenece, en lo específico, y si quiere asimismo servir a la convivencia pacífica internacional de todos los pueblos de la Tierra, en general (y con ello a la Humanidad entera), no debe dejar de reconocer su comunidad de origen. Una comunidad de origen que, dignamente, cabe no situar en la Conquista común por España, Portugal y Francia, sino en la independencia común de España, Portugal y Francia y en los caminos recorridos por los pueblos latinoamericanos durante estos cientos cincuenta años de vida independiente políticamente, de lucha por una independencia plenaria o, mejor aún, por una interdependencia digna, multilateral dentro del “concierto internacional”. Aun cuando el paralelismo de sus historias no permita marcar siempre una periodización idéntica para la etapas del proceso emancipador de sus sociedades. Como que algunas, independientes políticamente, viven, como dijo algún sudamericano entrevistado por Novedades al referirse a su propio país, una vida colonial, casi denegadora —agregaríamos por nuestra parte— de la independencia; denegadora del movimiento independentista; necesitada de una revolución que contribuya a la realización de la entelequia propia de esa nación y de la comunidad latinoamericana.

Negativa a dejarse englobar sin más trámite en la congerie que en tales condiciones resultaría el llamado “Tercer Mundo” o “Mundo subdesarrollado” —alguno no dudaría en llamarlo “Mundo del Hambre”—, no porque los pueblos latinoamericanos tengan una conciencia de superioridad con respecto a los pueblos recién nacidos a la vida independiente en Africa o en Asia —y más quizá con respecto a los primeros que en relación con los segundos, dotados de culturas volumétricamente más amplias y escritas—, sino porque Latinoamérica podría constituir para ellos una experiencia y un ejemplo. Una experiencia en cuanto a las dificultades que enfrenta el movimiento independentista que busca consumarse plenamente. Un ejemplo,

en cuanto podría mostrar los caminos para la constitución de una unidad suprarregional a macrorregional no en lo institucional jurídicopolítico (tipo federación, como lo está pretendiendo la Federación Mali, por ejemplo) primeramente, sino en la vida social no institucional, que busca o que llega a institucionalizarse en diferentes formas jurídicopolíticas, como resultado final de un largo proceso histórico, y para lo que será necesario extraer un gran mito común, quizá del islamismo, en un conjunto de pueblos afectados por él, ya que en Africa el único Estado cristiano es Etiopía..., si no se quiere que Africa vuelva a hundirse en la negrura, en la atomización propia de la tribalización, que volverá a entregarla en manos de los antiguos o de los nuevos imperialismos.

Una experiencia y un ejemplo que creemos recordar no han estado ausentes, ya en los actos, ya en el pensamiento, del dirigente africano, y más específicamente ghaniano Nkrumah —aunque sobre el mismo no deje de gravitar la Commonwealth— al través de aquella visión bolivariana (que, a su vez, tomaba Bolívar de modelos griegos), según la cual “lo que Corinto fue para los griegos debía de serlo Panamá para nosotros”, o ya en el pensamiento de Berthélémy Bogonda, que soñaba con unos Estados Unidos de Africa Latina, bella idea a la que la latinidad tanto europea como americana debiera de dar estímulo e impulso sirviéndose, como motor, de lo más alto que encontrase en sí misma.

Una experiencia y un ejemplo que los latinoamericanos, desde nuestra propia perspectiva de adelantados de un mundo en proceso de independización —de “descolonización”, en muchos aspectos, como diría el temario del Décimosexto Congreso Internacional de Sociología—, debíamos estar compartiendo ya con los pueblos africanos. Con los pueblos de Africa Latina, si así se quiere, más específicamente, debiendo recordarse, al respecto, que nuestra perspectiva aventajaría en todo caso a la de los NO-latinoamericanos precisamente por el hecho de que, habiendo sido nuestros pueblos colonizados, nunca han sido y no pretenden ser, en el futuro, colonizadores. Pero, en todo caso —incluso en el de rechazo de las orientaciones que pudiera brindar la latinidad—, con los pueblos africanos, en general, que surgen a la vida independiente en condiciones distintas de las nuestras, con trasfondos históricos y culturales, con hechos de conquista y de colonización diferentes también, pero a los que, si no nos unen antecedentes históricos concretos, sí tiene que unirnos proyecciones políticas y económicas bien definidas para un mundo en el que ellos y nosotros estamos destinados a desempeñar un papel de primerísima importancia... Negativa, por tanto, a dejar que Latinoamérica se subsuma brutalmente en el Tercer Mundo, ya que, lo único

que se busca, es una afirmación más fructífera de su ulterior subsunción, consciente, voluntaria, orientada en un sentido auténtico de servicio y cooperación.

Puede decirse con todo, fuera de las declaraciones programáticas que, al través de estos años —de este siglo y medio de independencia política, de este siglo y medio en que se ha proseguido el movimiento independentista que busca realizarse en todos los órdenes, ya se trate de lo cultural, de lo económico, etc.—, esa conciencia de comunidad se ha reforzado... Más aún: se ha llegado a hacer plenamente consciente... Todavía más: ha llegado a alcanzar altos niveles de voluntariedad.

Es el de Latinoamérica —podemos anotarlo aun desde estas consideraciones preliminares— un movimiento independentista que marcha de la dependencia exclusiva de España, Portugal y Francia, en cada uno de los casos correspondientes, a una interdependencia digna con respecto a todos los pueblos; pero, principalmente a una interdependencia estrecha de sus diversos pueblos, a una verdadera intradependencia no reñida con la interdependencia que cada uno de sus Estados de por sí o dentro de Latinoamérica en general pueda y deba establecer con los restantes Estados, sean estos americanos o no, se encuentren insuficientemente desarrollados o estén más o menos desarrollados.

A esta luz resulta clara la necesidad y la posibilidad de conformar un criterio para el logro pleno de la "Independencia" —de la digna interdependencia internacional— latinoamericana. Frente a los cambios que en lo social se produzcan en cualquiera de sus países integrantes, Latinoamérica debe interrogarse (en un plan tanto sociológico como político) si el cambio representa el que el país en el que se produjo ha alcanzado ya una etapa más adelantada y muestra el camino a los restantes componentes de la comunidad latinoamericana, o si el mismo significa que se ha introducido un elemento discordante dentro de dicha comunidad; si se ha introducido un elemento disruptivo de la misma; si existe ahora algo que atenta contra el logro, o algo que difuma en vez de precisar la entelequia que guía a Latinoamérica.

Es fácil reconocer que el tema de la independencia es, así concebido, plenamente susceptible de tratamiento sociológico distinto del puramente histórico, y que el mismo es un tema nuevo para la disciplina sociológica. Un tema nuevo, que sociológicamente puede estudiarse sólo en Latinoamérica, siendo imposible por ahora una sociología de la independencia africana. Un tema nuevo, apasionante, actual; más aún: un tema que puede resultar de gran utilidad práctica para los pueblos que aún se encuentran atravesando por esos movimientos independentistas, que aún se encuentran expuestos a no

verlos culminar, en cuanto su falta de independencia económica, cultural o de otro tipo les hace correr el peligro de que, por tales vías, marchen de la dependencia de una metrópoli a la dependencia de otra, o sea, a la anulación de todo el proceso (en cuanto, en esta forma, nunca habrían llegado a ser sociológicamente independientes y sería inútil que celebraran centenarios o incluso milenarios de vida independiente y de revolución social).

¿Hay que agregar algo a lo dicho para dejar suficientemente de manifiesto que debe de responderse por la afirmativa la pregunta que hacíamos al principio acerca de si era significativa la inclusión de este apartado en el temario de un Congreso que se reunió por primera vez en México y, al hacerlo en México, lo hizo en Latinoamérica, producto de movimientos independentistas de tan enorme importancia?

Creemos que podría agregarse mucho, pero que lo anterior basta para mostrar la importancia que adquiere así el Décimonoveno Congreso Internacional de Sociología para Latinoamérica en cuanto incluye el tema “luchas por la independencia respecto de España y Portugal” que tan bien se liga —tanto en la perspectiva procesal sociológica apuntada como en la perspectiva de una posible comparación diacrónica y de posibles previsiones respecto de los movimientos independentistas del siglo xx— con temas como los del “desarrollo económico”, puesto que, al fin y al cabo, no se concibe desarrollo que, a más de ser armónico no sea total, y que, en cuanto total, abarque aspectos inmateriales de la cultura como dignidad internacional o el logro de una “personalidad” jurídica internacional y con temas como el de la colonización y descolonización que tienen que plantearse como problemáticos en los países africanos, que a raíz de su independencia política, expulsan a los antiguos colonos europeos —recordar el Congo Belga a raíz de la declaración de independencia por Balduino—, o piensan en colaborar con ellos y servirse de su experiencia, por lo menos en los años iniciales de su vida independiente —parece ser que ése es en parte el deseo de los somalís por lo que se refiere a los antiguos colonizadores y tutores italianos—, o que ven —en un cierto paralelismo con lo que ocurrió entre nosotros, que hemos sentido la gravitación económica de los Estados Unidos de América en estos años— que la Unión Soviética y China Popular comienzan a gravitar sobre ellas y a precionarlas políticamente, gracias a las conexiones económicas que con ellas han establecido y a la asistencia técnica que les brindan estas naciones.⁶ ¿No

⁶ El licenciado Ramón Beteta, director general de *Novedades*, ha dado en este diario mexicano (año XXV, número 7029, México, D. F. Lunes 25 de julio de 1960, p. 1) una interpretación que nos parece convergente en relación con algunas de las consideraciones aquí consignadas por nosotros. Su interpretación (motivo de una plática te-

el guineano Seku Turé se queja de no ser libre de hacer lo que quiere y de verse presionado por el embajador de China Popular, en forma conminatoria, a no establecer relaciones con China Nacionalista en momentos en que en Conakri dan la nota de color los búlgaros, los checos, los propios chinos asistentes técnicos en Guinea, que realizan, simultáneamente, una activa labor política? Y, a la larga, ¿no serán estas actuaciones las que hagan que los países liberados plenamente de la tutela colonial —frente a los que, dentro de una cierta autonomía política han preferido permanecer dentro de las

levisada el día anterior a su publicación) se intitula “¿Una doctrina Monroe soviética?” De ella, extractamos: “Khrushchev (conservamos la transliteración del artículo) ha notificado a los Estados Unidos y de paso también a todos los pueblos de América Hispánica, que, si aquéllos intervinieren en Cuba, los artilleros soviéticos lanzarán cohetes que acabarán con el Pentágono... También ha notificado al mundo y a Bélgica que el ejército ruso está listo para defender la libertad del Congo. Estas declaraciones constituyen ni más ni menos una Doctrina Monroe Soviética, que no tiene por qué gustarnos más de lo que nos gustaba la original, enunciada en 1823 por el Presidente norteamericano”... “El paralelismo entre las dos declaraciones es impresionante. México y los otros países hispanoamericanos acababan de alcanzar su independencia cuando el presidente James Monroe notificó a Europa y al mundo que los Estados Unidos no permitirían la reconquista de sus antiguas colonias. La misma tuvo gran repercusión para el desarrollo de las naciones de este hemisferio. La doctrina Monroe no fue una declaración conjunta o multilateral. Los Estados Unidos no consultaron a sus supuestos beneficiarios —las naciones latinoamericanas— su resolución de defenderlas, resolución que tomaron motu proprio, y es de suponerse que porque así convenía a sus intereses... y aunque no puede negarse que su resolución inmediata fue benéfica para la consolidación de la independencia de las naciones hispanoamericanas ni tampoco que, en el caso concreto de México, contribuyó a la derrota de Maximiliano, ni México ni ningún otro país de la América hispánica vio con simpatía la Doctrina Monroe. Y es que tal doctrina tiene dos lados: uno, el que limita la intervención de las potencias extracontinentales en América, y el otro que, por implicación, parece permitir la intervención norteamericana en los asuntos de sus vecinos del Sur. Este segundo aspecto se puso de manifiesto en la aplicación concreta. En efecto: las potencias europeas, por la Doctrina Monroe o por otras causas, no intentaron después del fracaso de España en Veracruz restablecer sus colonias en América; pero, en cambio, los estadounidenses sí intervinieron en los varios países de este hemisferio. Así, el lema ‘América para los americanos’ adquirió la connotación de ‘América para los americanos... del Norte’... ¿No tenemos, entonces derecho a pensar que el propósito de la U.R.S.S. es el mismo, esto es, tener manos libres para implantar el régimen comunista en los países que pueda ir catequizando?” (pp. 1 y 10). A lo que por nuestra parte, y dentro de la perspectiva en que nos hemos situado —ello no nos compromete en cuanto a lo que pensemos en otro sentido—, agregaríamos que lo que sería de temer no sería tanto la difusión comunista que así se consiguiese, en caso de que tal fuese la opción libre de los pueblos africanos, como no era de temer —e incluso era de desear— la difu-

zonas de influencia de sus antiguos colonizadores— acaben por ver en la independencia (en una independencia no plenamente perfeccionada) un mal, produciéndose entonces una huida pánica de la independencia que les haga caer en sus antiguas dependencias o en otras nuevas? De la adecuada conceptualización sociológica de la Independencia puede depender en buena parte, según se ve, el logro o malogro de los movimientos independentistas en la realidad histórica.

sión de las prácticas democráticas libremente aceptadas en el caso de los pueblos latinoamericanos que pudieran tomarlas de los Estados Unidos de América, sino el hecho de que tales declaraciones y actitudes hicieran que los pueblos africanos en los umbrales de su independencia —conseguida apenas su independencia política—, la viesen abortar por caer en manos de otros imperialismos y de otras potencias colonizadora.





QUÉ ES LA UTOPIA

SU SIGNIFICADO EXPERIMENTAL

¿Qué sentido tiene o puede tener para el estudioso de las ciencias sociales el detenerse a examinar las construcciones de los utopistas? Tal parece que, en cuanto elaboraciones mentales, debiera dejárselas de lado para ocuparse con lo que, concretamente —en el mundo real, inmediateamente perceptible, captable y aun medible de todos los días— se brinda a la descripción, a la comparación, a los procesos inductivos del hombre de ciencia.

Tal parece como si el estudio de las utopías debiera relegarse a un plano muy secundario de la preocupación científica o debiera adscribirse como tarea propia —en exclusiva— a quienes se interesan en la historia de las ideas; como si hubiese necesidad de que el estudioso se redujera a ver y anotar los intentos a menudo fallidos de aplicar tales utopías a la realidad, de hacerlas perder su u-topismo y su u-cronismo, mediante su fijación en el coordenado espacio-temporal; como si construcción y fallidos intentos de aplicación hubiesen de ser meramente recogidos para ser conservados piadosamente en las antologías de las construcciones frecuentemente fantasiosas de la mente humana.

“Los sueños de la imaginación producen monstruos”, dice la sabiduría antigua con frase que dio estímulos a Goya y Lucientes para muchas de sus creaciones y que parece haberlo acicateado asimismo en sus grabados de crítica social y, en el caso que ha de ocuparnos, las utopías son sueños de la imaginación que, en cuanto producciones monstruosas si bien han tenido y tienen oportunidades de llegar a ser, las tienen menores en cuanto se trata de que sobrevivan, de que verdaderamente encarnen, de que lleguen a beneficiarse de la energía —de la sinergia— de una sociedad determinada, y de que lleguen a producirle beneficios haciéndola desarrollarse.

Producciones monstruosas son éstas que —paradójicamente— ofrecen sus fermentos productores (o unos supuestos fermentos de tal clase) en calidad de panaceas, que a menudo —gracias al desenfreno de una fantasía optimis-

ta— hipnotizan a quienes las producen y a quienes estudian sus posibilidades de realización con fines de mejoramiento humano, en cuanto enfatizan las consecuencias positivas derivables de sus premisas y ocultan las negativas, o en cuanto engañan los ojos de sus productores y de sus posibles beneficiarios al difumar —hasta hacer que se olvide— el hecho frecuentemente crucial de que ellas mismas están basadas o requieren para producirse de una transformación radical de la naturaleza humana, cambio tan radical que prácticamente resulta imposible de conseguir en forma inmediata, puesto que, si bien es cierto que —como se afirma— la historia es historia de la transformación lenta pero constante de la naturaleza humana, es imposible que la inteligencia atenta, la conciencia vigilante, olviden esos lapsos, esos ritmos de transformación, así como el que esos lapsos y esos ritmos están llenos, se encuentran hechidos o corresponden a conjuntos de acciones y reacciones, de interacciones humanas que es muy probable orienten a las sociedades en sentido muy distinto al que señala las vías para el establecimiento de los modelos utópicos.

No enfatizaremos aquí el aspecto —que nos arrastraría a una larga discusión— conforme al cual la trampa de muchas utopías consiste en hacer creer a los cándidos que una simple modificación técnica o una mudanza tan grande como se quiera —incluso revolucionaria— de los modos de producción, distribución y consumo son capaces por sí solas de asegurar ya no digamos la felicidad, sino por lo menos la armonía —menos aún, si somos exigentes sólo hasta el mínimo, el bienestar material— de un grupo humano. En cambio nos referiremos a otro aspecto, a un mal más epidérmico, a una trampa más visible de la utopía, a aquella que consiste en la falla que muestran en cuanto a señalar la secuencia que conduzca de las condiciones actuales, reales, a las condiciones futuras, pre-vistas, utópicas.

Lo deleznable de la construcción utópica estriba en esto. Su diferencia con respecto a lo que puede considerarse como un plan para la estructuración social estriba en esto: radica en que, en un caso existe un hiato entre lo que es aquí y ahora y aquello que es en ninguna parte y en ningún tiempo, entre lo tópico-crónico y lo utópico-ucrónico, mientras que en el otro caso, lo que existe es un proyecto, algo que se lanza hacia adelante sí, pero que está ligado, que mantiene firmes los amarres —al través de los medios de realización que propone— con lo que es aquí y ahora.

Frente a toda la endebles del pensamiento utópico, nos parece que resalta, en cambio, una de sus posibilidades de utilización por el estudioso de las ciencias sociales, de las ciencias morales, de las ciencias políticas. Librada la utopía de su parcialidad valorativa que obliga sólo a la contemplación del

polo positivo consecuencial de sus premisas, y al olvido del polo negativo de su bipolaridad, ¿no vienen las utopías a enriquecer —y a enriquecer en forma notable, según nos parece— el ámbito de la metodología propia de las ciencias sociales, morales y políticas?

Basta, en efecto, con que el utopista asuma una actitud suficientemente crítica, frente a su creatura, para que ésta se enriquezca notablemente, para que ésta se convierta en instrumento de gran valor en el terreno de los estudios referidos a la conducta del con-viviente humano y a la estructura de la humana con-vivencia.

Asumir tal postura quizás encubra, en el fondo, una actitud desencantada y, en un plano distinto (no nos hemos atrevido a decir “en un nivel distinto” porque no se juzgue que se trata de un mundo de fenómenos menos profundo), una actitud dubitativa. ¿Será quizás que el utopista pertrechado de tal actitud se da a un hibridismo singular de artista y de hombre de ciencia —con todas las limitaciones que quieran imponerse a ambas denominaciones en cuanto usadas conjuntamente—? ¿Será quizás que en el utopista alienta un político fallido, y fallido precisamente por sus capacidades anticipatorias de las consecuencias funestas de una acción cualquiera? . . .

Pero, no es tanto la real y precisa posición del utopista la que aquí nos interesa por el momento, sino esa nueva valoración que puede hacerse de la utopía misma cuando la utopía ha sido abordada con sentido crítico —y tal cosa ocurre con el “Mundo” (irónicamente calificado de) “Feliz” de Aldous Huxley—; se trata de comprender que si la imaginación crea un monstruo, complaciéndose en su propio juego —libre de trabas hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto: hasta el punto que le impide convertirse en producción de mariguano o de consumidor de hachich— espera, enseguida, destruir el monstruo que ella misma ha creado, y destruirlo, no con base en elementos externos al mismo, sino poniendo en juego sus mismos elementos internos de contradicción, siguiendo con honradez el encadenamiento entre las premisas y la conclusión, esperando el tiempo suficiente para observar el total desencadenamiento del fenómeno. Se trata de comprender que, en forma más o menos consciente, el utopista busca crear y destruir un engendro mental antes de que éste pueda llegar a tener consistencia de realidad, antes de que, pudiendo llegar a nutrirse de los elementos energéticos de una sociedad, sea capaz de producir sobre la misma, sobre sus miembros, sufrimientos que de este modo es posible evitarles. Más aún, en ciertas ocasiones la situación misma descrita por la utopía representa algo difícilmente asequible pero por lo que, con todo, se lucha en la realidad, o es posible que se luche próximamente en la realidad o, finalmente, es posible que hacia la lucha por

su obtención orienten ciertos descubrimientos técnicos o ideológicos. En tales casos —repetimos— la utopía crítica representa un verdadero rechazo de una idea-fuerza considerada perjudicial por el utopista crítico.

Sin necesidad de buscar mucho, puede encontrarse en la actitud crítica del utopista frente a su utopía una cierta postura ética, incluso cierta actitud política —el pensamiento principalmente francés no se encuentra nada descaminado ni filosófica ni científicamente cuando liga en forma indisoluble moral y política o cuando considera a la política como una cierta moral (en sentido amplio y en sentido estricto)—; sin necesidad de buscar mucho puede encontrarse ahí una actitud política, si la política no se concibe en el sentido simple y restringido de un conjunto de acciones destinadas a la obtención del poder y a la puesta en valor de dicho poder en beneficio de ciertas finalidades colectivas, sino también como un conjunto de omisiones complementarias de tales acciones, omisiones sin las cuales esas mismas acciones carecerían de sentido, en cuanto todo curso político representa una elección entre alternativas de acción: una elección regida por elecciones previas: una elección ética de los fines; una elección técnica de los medios, una elección impuesta incluso al vencedor por la voz del esclavo que, como en Roma, en todas partes y a toda hora recuerda al político que al lado del Campidoglio se encuentra la Roca Tarpeia... Pero, si se busca un poco más, también se encuentra en la presentación utópico-crítica (la única que en realidad nos interesa en estas líneas) una actitud científica.

Basta con que nos imaginemos cuál puede ser la frase que podría preceder, que hubiera podido ser estímulo para la elaboración de una de estas utopías críticas, para que esto se ponga de manifiesto. O ¿no es dable pensar que el autor de una de tales utopías críticas se haya planteado un “¿Qué ocurriría en el mundo (o, en forma más restringida, en la sociedad) si...”? Nos encontraríamos en realidad frente a una actitud del todo análoga a la del hombre de ciencia que se pregunta “Si introduzco” —o, impersonalmente, “si se introduce”, pues estaríamos en el experimento natural de Stuart Mill— tales elementos de perturbación ¿cuáles son las transformaciones que son de esperar en tal o cual medio? ¿No nos encontraríamos en realidad frente a una actitud similar a la del hombre de ciencia dispuesto a una observación controlada o bien a la del científico en su laboratorio? ¿No ese “si...” condicional implica introducir, así sea sólo en forma mental, ciertos elementos de modificación en el ambiente social y esperar para registrar los resultados? ¿No se trata verdaderamente del planteamiento de una hipótesis que el autor se apresta a comprobar?

Y tales parecen ser, como ha llegado a afirmar Kazuo Aoi, los elementos

constitutivos de un experimento. “¿Qué es —se pregunta Aoi— un experimento? Un experimento —responde— consiste en dos elementos: la ‘verificación de hipótesis’ y la ‘creación de condiciones experimentales’, siendo el primero el aspecto teórico y el último el aspecto práctico”.¹

Un análisis mayor de los elementos que intervienen en un experimento nos mostraría que, en realidad, se produce la secuencia siguiente (dada en forma compacta en la presentación del autor japonés): 1, planteamiento de una hipótesis por comprobar; 2, subsecuentemente introducción de un elemento modificador (o que, presumiblemente, es capaz de producir modificación, y la modificación señalada por la hipótesis) y, 3, la verificación de la hipótesis mediante una comparación con elementos de control, y comparación que puede ser diacrónica (de la situación post en contraste con la situación ante, considerada como control) o sincrónica (de la situación en que se ha introducido el modificador o la condición experimental frente a aquella en que no se ha introducido).

Frente a estas diversas fases, así como frente a los diversos requisitos que incluso en presentaciones tan esquemáticas como las nuestras plantea todo experimento, parece posible vaticinar el fracaso en cuanto se trata de plantear como posible una cierta proximidad entre la postura científica, principalmente experimental, y la postura del pensador que elabora una utopía así pueda calificarse ésta de crítica...

Y, sin embargo, todo el secreto de la posible científicidad de la utopía crítica, todo su valor para-experimental si no francamente experimental, radica en que el utopista tenga un conocimiento suficientemente amplio de un conjunto de disciplinas que se ocupen del estudio del hombre —de la biología, de la antropología, de la psicología, de la sociología— y que sepa librarse de cualquier actitud prejuiciada; depende de que, una vez introducido el fermento de cambio, deje correr la pluma libremente —qué tan libremente, insistimos, ha de decirlo aquel control que impida el que la imaginación se desboque convirtiéndose en registrador de las consecuencias producidas por una lógica interna a la sociedad sujeta a cambio tras el establecimiento de las correspondientes condiciones experimentales.

¹ Aoi, Kazuo: *La Sociología y el Método Experimental* (en japonés). Shakaigaku Hyoron (Revista Sociológica Japonesa, editada por la Asociación Japonesa de Sociología de la Universidad de Tokio, Bunko-ku, Tokio). Vol. 6, Nº 1, julio de 1955. Hemos podido conocer el contenido de éste como de otros artículos publicados en la revista mencionada, gracias al cuidado que la misma ha puesto en ofrecer un breve resumen de cada uno de los trabajos que publica, en una de las lenguas más difundidas y asequibles incluso para “las más modestas fortunas intelectuales” como la nuestra.

Puede ser que se diga —y que se diga con harta razón— que este tipo de experimento, o este “a modo de experimento” —si se considera demasiado ambiciosa la anterior designación— resulta demasiado pobre en el terreno práctico así como resulta defectuoso en el terreno teórico: defectuoso en el aspecto teórico de los dos señalados por Aoi en cuanto se trata de precisar ¿cuál es la hipótesis que pretende verificarse?, porque ¿no será que toda la presentación utópica es, en realidad, la expresión pura de tal hipótesis?; demasiado pobre en el terreno práctico porque ¿qué creación de condiciones experimentales es esa que trabaja con los puros correlativos mentales de ciertas realidades en vez de manipular tales realidades? ¿No será más bien que la utopía es una pura hipótesis por comprobar?

Quizá haya razón para plantearse tales dudas —dudas desequilibradas en sentido denegativo— pero ¿no hay razón para atribuir a tales utopías-críticas un valor propiamente experimental, en cuanto el creador ha tratado o busca sujetarse, ceñirse, lo más posible a copiar en el proceso mental el proceso del mundo real? Es cierto que, como en muchos otros sectores de la actividad científica el pensamiento se muestra en muchas ocasiones incapaz de anticipar todas las posibilidades productivas de la realidad; es cierto que, a menudo, se trae a colación en las discusiones, como argumento supremo, la estupenda exuberancia de la vida cósmica que llega a ser en ocasiones anonadante para la mente investigadora; es verdad que ésta, inmensamente rica, parece desbordar todos los límites impuestos al pensamiento —lo que no obsta para que, digámoslo en defensa de todos los artistas, sea en áreas considerables aunque distintas en las que el pensamiento suele superar a la realidad más burda, más a ras de tierra—; pero, no obstante tal riqueza de la realidad, hay una buena porción de la misma que puede ser pre- vista, anticipada, gracias al conocimiento de lo que en la realidad ha ocurrido previamente; gracias a un supuesto de que en la misma se dan ciertas regularidades, ciertos ritmos, ciertas constancias, ciertas periodicidades, ciertos fenómenos de coyuntura. De otra parte, si puede haber pobreza en cuanto al número de variables que se manejen difiera del de las que verdaderamente introduciría la realidad, dicha pobreza se compensa con la mayor facilidad en la obtención de las conclusiones, y la compensación es no sólo aceptable sino preferible en tanto se está seguro de no haber eliminado una variable importante del conjunto.

Todo ello parece apuntar, en el terreno de las sugerencias, a que, con un propósito científico, hombres de cultura suficientemente amplia y convenientemente honda, deberían elaborar las correspondientes utopías-críticas necesarias para enriquecer los laboratorios de experimentación de las ciencias

sociales. Pero, en tanto tratamos de librarnos de caer en la mera sugestión de “lo que debiera hacerse”, es necesario que, sobre “lo ya hecho” busquemos algunas de las modalidades en que se presentan los elementos que, por lo menos hasta ahora, se reconocen generalmente como características del experimento, género en el que no pretendemos subsumir como especie la utopía crítica pero del que podría quedar en cercanía —y tales cercanías, de aceptarse, de rigorizarse, son las que eventualmente pueden conducir a una redefinición del género del que son vecinas.

El movimiento procesal mental de la utopía-crítica como experimento podría vertirse en palabras, más o menos del modo siguiente —se nos ocurre— “Supongamos que la técnica tal o cual hubiese avanzado tanto como para que ocurriese esto y esto otro; de ocurrir tal cosa, la consecuencia sería que se modificarían tales y cuales sectores de la vida social y en ello desaparecería la incomodidad, el malestar, la infelicidad; sí, pero, esas modificaciones conllevarían otros cambios, en otros sectores de la vida social; esas modificaciones pueden representar pérdidas o ganancias; en caso de ganancia, estaremos en jauja, y lo único que necesitaremos será encontrar las formas para conseguir que esos adelantos técnicos del primer miembro de la hipótesis, se realicen; en caso de pérdida —y siempre habrá pérdida frente a las condiciones actuales, pues no se puede preservar intactas tranquilidad y tragedia, seguridad y libertad, comunidad e individualidad— será indispensable comparar la felicidad lograda y el precio pagado por esa felicidad”. En una posición meramente relativista o perspectivista, si se quiere, el hombre que soy yo aquí y ahora —yo y mi circunstancia espacio-temporal— y el “hombre que no ha llegado a ser” de utopía y ucronía, podemos estar igualmente satisfechos en cuanto condicionados por nuestros respectivos ambientes pero, al realizarse esa utopía-ucronía, al convertirse en algo actual en un lugar determinado del mundo, esa utopía se inserta en una perspectiva histórica, en la que yo, mi sociedad de hoy y de este sitio, entran como una de las condicionantes; en tales condiciones, no sólo cuenta la satisfacción del momento del hombre de la utopía realizada, sino la situación comparativa de satisfacción o insatisfacción con respecto a la insatisfacción o satisfacción que el hombre de aquí y de ahora que soy, siente... Y en esto es en lo que estriba lo crítico de tales utopías, en que se las inserta históricamente, en que se las hace formar parte del devenir histórico, en el que la naturaleza es algo que cambia lenta, pero continuamente... También es en esto en lo que estriba el carácter socio-moral o socio-político de estas utopías críticas, porque trabajar con la utopía pura no reintegrada a la mudanza histórica sería quizás realizar un experimento más perfecto (más próximo a la perfección), pero sería ha-

cerlo a costa de mancarle a lo social una de sus principales dimensiones, la dimensión histórica; equivaldría a realizar un experimento en el cual se hubiera hurtado la situación experimental.

Es verdad que al proceder a un experimento de tal tipo se tiene una situación ante y una situación post, y un elemento de modificación gracias al cual puede hablarse de esa situación anterior y de esa situación posterior y de introducción de condiciones experimentales (esos avances técnicos que se dan como premisa de las utopías). ¿Pero, no se ha hurtado uno de los elementos del experimento? ¿No se ha olvidado establecer la situación de control, y una situación de control rigurosamente determinada?, porque, ¿es igual la sociedad humana con sentido histórico a esa pseudo-sociedad humana a la que se le ha amputado el sentido de la historia? Toda la subsistencia de los sistemas utópicos en cuanto construcciones literarias o en cuanto proclamas de partido parece radicar en eso, en la amputación del sentido de la historia. Y Huxley, en su utopía misma, ha sido sensible al hecho:

Son labios de un jerarca de utopía los que pronuncian estas palabras: "Todos recordaréis la hermosa e inspirada máxima de nuestro Ford: 'La Historia es una paparrucha'". Y Huxley, con el escándalo de un hombre de nuestro tiempo que todavía no ha sido castrado en su sentido histórico, comenta (toda su narración es, en realidad un comentario y una crítica, de ahí que llamemos a la suya utopía-crítica):

"Agitaba su mano, y parecía como si un invisible plumero hubiese quitado un poco de polvo, y el polvo era Harappa y Ur de los Caldeos; unas telarañas, Tebas y Babilonia y Cnosos y Micenas. Un plumerazo, otro... ¿Dónde estaban Odiseo y Job, dónde Júpiter y Gautama y Jesús? Otro plumerazo y las pellas de barro viejo llamadas Atenas y Roma, Jerusalén y el Celeste Imperio, desaparecieron. Otro plumerazo y el lugar donde había estado Italia quedó vacío. Otro, hundiéronse las catedrales; otro y otro, desechos el Rey Lear y los Pensamientos de Pascal. Otro plumerazo ¡Adiós la Pasión! Otro, ¡adiós el Réquiem! Otro, ¡adiós la Sinfonía! Otro..."

Apenas si cabe otra cosa que rendir homenaje a quién —de ingleses es usar el tono medio de la voz con variaciones apenas perceptibles— ha sabido poner, en frases que parecen meramente narrativas, la más fuerte de las condenaciones a la falta de sentido histórico, de los productos que cabe esperar en más o en menos de las masas incultas para las cuales la historia y la cultura son mitos o para las que los mitos no son cultura.

Son el sentido de la historia y el sentido de la cultura los que hacen de la utopía utopía-crítica, y son ellos los capaces de darle carácter de experimento social o de cuasi-experimento social, porque no es, en efecto, según hemos

dicho, la satisfacción del momento del hombre de la utopía, sino la situación comparativa de satisfacción o insatisfacción con respecto a la insatisfacción o satisfacción mías, lo que realmente cuenta y cuenta dentro de una perspectiva, y sólo, en realidad, dentro de una porque, de la doble situación comparativa que es posible plantear por lo menos en términos teóricos —comparación desde mi perspectiva y comparación desde la perspectiva del utopita— la que en realidad interesa es la que va de mí al hombre de utopía; cuenta —entonces— mi valoración de las ganancias que realizando esa utopía creo poder lograr frente a las pérdidas que realizándola corro el riesgo de sufrir, importando —por tanto— mucho menos, aunque las perspectivas puedan parecer en cierto modo recíprocas, las valoraciones que el hombre de utopía pueda hacer de las pérdidas que ha sufrido frente a las ganancias que ha logrado, porque, al fin y al cabo, la única perspectiva que nos es realmente asequible es la nuestra y no la del utopita (el habitante de utopía) . . .

Es verdad que una situación experimental teórica absoluta podría conseguirse mediante la ficción de ‘un observador anclado en la luna, que pudiera observar la situación mía real y la situación utópica fuera del perspectivismo terrestre’ y valorizar comparativamente pérdidas y ganancias; pero, tales valorizaciones comparativas ¿serían humanas y, por lo mismo, significativas para nosotros?

Aun cuando, como puede verse desde el principio de estas líneas, son más las preguntas que planteamos que las afirmaciones que hacemos —y aún se encuentran rodeadas de una serie de inquietantes dudas manifiestas incluso en nuestra puntuación—, creemos que cabe otorgar un sitio en la metodología a este tipo de experimento social, a este “a modo de experimento social” que es la utopía crítica, colocándolo al lado del experimento de laboratorio y del experimento de reforma social, y quizás colocándolo a medio camino entre ambos: entre el experimento de laboratorio de gran precisión —el experimento utópico-crítico participa de la precisión de lo construido y controlado prácticamente hasta el máximo— y el experimento de reforma social cuyo “mérito extremo radica en el beneficio directo que el experimentador obtiene de “hacer algo con ‘su objeto de experimentación’ ”² —puesto que el experimento de utopía-crítica ‘impide hacer algo dañoso para’ o que se trabaje en algo que, a la postre, resulte dañoso para el objeto de experimen-

² Oyabu, Juichi: “Dos Orientaciones del Experimento en Sociología: Experimento de Laboratorio frente a Experimento de Reforma Social” (en japonés). *Shakaigaku Hyoron*. Vol. 6, N° 1, julio de 1955. Con respecto al modo de conocer el contenido de este artículo escrito en lengua que desconocemos, véase la salvedad hecha en la nota precedente.

tación. Y, en la concepción lata de acción, la omisión cuenta, y cuenta por mucho, según saben los estudiosos de la matemática probabilística y, más aún, los especialistas en "diseño de decisiones".

En el caso concreto de la utopía-crítica de Aldous Huxley, se presentan algunos de los resultados hacia los que tienden desarrollos cuyas premisas se han puesto o se están poniendo en nuestra época; de ahí que el enjuiciamiento de tales resultados alcance retrospectivamente a tales premisas; de ahí que los juicios que se emitan frente a la obra huxliana hayan de ser o puedan llegar a ser elementos de decisión en el presente.

Los elementos de control, los testigos, los sujetos que proporcionan las varias perspectivas desde las que puede juzgarse el mundo utópico de Huxley están representados: por su Fordería Mustafá (adaptado conscientemente a las condiciones del mundo utópico), por Lenina Crowne (adaptada inconscientemente, pasivamente, a las condiciones de dicho mundo), por Bernard Marx (inadaptado por deficiencia), por Helmholtz Watson (inadaptado por excedencia), por John, el Salvaje (perteneciente a otra cultura), por Aldous Huxley mismo (anclado en nuestro tiempo, en nuestro sistema, en nuestra perspectiva cultural).

Si hubiéramos de emitir juicios valorativos, quizás nos sintiéramos inclinados a lanzar el más duro, el más terrible en contra de "Su Fordería Mustafá Mond", gran pontífice científico del mundo utópico quien, como todos aquellos con quienes formaría legión de ser ente del mundo actual, justifica el nombre dado a ese movimiento espantoso de las masas "cultivadas" en los invernaderos de algunas de nuestras aulas universitarias, al que se conoce como "la traición de los intelectuales" —traición de los intelectuales a su categoría de tales, pero, más aún, a su dignidad de hombres.— Con todo, nos abstendremos de enjuiciar —o de prejuiciar— hasta tanto no se haya planteado el problema mismo de la perspectiva de Mustafá Mond que señala, tácitamente, algunas de las interrogantes que en el campo ético necesita plantearse y resolver la intelligentsia o, mejor aún, el intelectual, el científico, el investigador.

Su Fordería Mustafá Mond narra: "Yo era un físico bastante bueno para comprender que toda nuestra ciencia es ni más ni menos que un libro de cocina, con una ortodoxa teoría del cocinado, que nadie tiene el derecho de poner en duda, y una lista de recetas a las que nada se puede añadir, salvo con especial permiso del Cocinero Mayor. Yo soy ahora el Cocinero Mayor. Pero fui también un galopín curiosillo. Me dio por cocinar un poco a mi manera. Cocinar heterodoxo. Cocinar ilícito. Un poco de verdadera ciencia, en suma. . . y estuve a punto de que me enviaran a una isla." En el párrafo parece haber

una contradicción interna, que no existe en cuanto se piensa en las situaciones de ambivalencia a que parece sujeto Mustafá Mond: en la primera parte, retóricamente, da por aceptada una noción de ciencia contra la que cualquier hombre de ciencia o cualquier estudioso tiene que revelarse ya que tal noción es precisamente la negación del proceso científico continuamente revisorio, pero tal noción muestra bien a las claras la forma en que sobre la ciencia se ejerce un peso, la forma en que sobre la ciencia gravita la sociedad, la manera en que el peso de la tradición o la “inercia de la historia” grata a Ramiro de Maetzu deforma la noción misma de ciencia —tema de la sociología del conocimiento y de la cultura—, la manera en que la jerarquía social frena el proceso científico: la presencia de ese “cocinero mayor” que se queda rezagado —sea por la causa que fuere, por pérdida de agilidad, por desencanto, por acomodamiento— indica ya de por sí uno de los peligros de la ciencia: peligro que Mustafá Mond sabe descubrir fácilmente: el peligro es él, en cuanto se ha convertido en cocinero mayor, y es peligroso para la verdadera ciencia —para esa ciencia que era verdadera para él en cuanto “galopín curiosillo” pero que ha dejado de serlo para él en cuanto “cocinero mayor”. Hay un cambio de perspectivas pues si en la primera parte se da toda la deformación social del concepto de ciencia, en la segunda el concepto surge ajeno a toda deformación en su prístina pureza. La coda parece dejar claramente indicados los móviles de la traición “estuve a punto de que me enviaran a una isla”.³

Un incentivo de signo negativo, “evitar que me envíen a una isla”; un incentivo positivo: “se me dio a escoger enviarme a una isla, donde hubiese podido continuar mis estudios de ciencia pura, o entrar en el Consejo de Inspectores con la perspectiva de llegar con el tiempo a un Inspectorado. Escogí éste y dejé la ciencia...”⁴

El mecanismo es bien conocido: el juego conjunto de incentivos negativos y positivos cuando éste es posible; cuando no, basta con el estímulo positivo (lo otro es más efectivo puesto que el intelectual traidor siempre puede alegar una actitud defensiva de sí propio, de los suyos, etc.). Y la traición se da en grados y con modalidades distintas; se cuenta, como traición máxima, esa traición del intelectual a los imperativos científicos, pero se da, por otra parte, la traición del intelectual a ciertos valores “nacionales” o de otro tipo, bajo el estímulo de las “becas en el extranjero” que no son, a menudo —con

³ Huxley, Aldous: *Un Mundo Feliz*. Traducción directa del inglés de Puys Santa María. Editorial Juventud. Argentina. Buenos Aires. Barcelona, 1940, pp. 253. Lo transcrito figura en pp. 220-1.

⁴ Huxley, Aldous: *Op. Cit.*, p. 222.

las excepciones honrosas que siempre existen— sino medios de esclavizamiento intelectual, formas de acción política mediata al través de la influencia que sobre el conglomerado social puede ejercer la llamada intelligentsia.

Pero, lo que verdaderamente interesa en el punto no es esto, sino las facetas problemáticas siguientes que presenta la perspectiva de Mustafá Mond, los justificativos mediante los cuales trata de salvar su responsabilidad de intelectual, su responsabilidad frente a los requerimientos ineludibles de búsqueda de la verdad: “A veces, me da por añorar la ciencia. La Felicidad es un tirano; sobre toda la felicidad de los demás”.⁵

Esa felicidad de los demás constituye “un dueño mucho más tiránico, si no está acondicionado para aceptar incuestionablemente nada, salvo la verdad”.⁶ Hay en las palabras de Su Fordería, algo así como un eco de estas otras palabras: “Todos los seres de la tierra serán igualmente felices, salvo algunos, escasos millares y salvo — . . . nosotros, los depositarios del secreto . . . Nosotros seremos desgraciados. Pero no importa; millones de millones de hombres vivirán contentos. ¿Dícese que la Impudicia, sentada encima de la bestia y teniendo en la mano la copa del misterio, será deshonorada, y que los débiles se rebelarán de nuevo, destrozarán su túnica de púrpura y descubrirán su cuerpo impuro . . . Pero yo, entonces, me levantaré y te enseñaré los millones de hombres felices que no han conocido el pecado . . . Nosotros, que, por hacer felices a los demás, habremos asumido la responsabilidad de sus culpas, nos enderezaremos delante de ti, diciendo: ‘Júzganos si puedes, si osas hacerlo . . .’ No te temo; yo también he estado en el desierto, comiendo raíces; yo también bendije la libertad que diste a los hombres y soñé contarme entre los fuertes; pero pronto renuncié a ese sueño, a esa locura, para ir a unirme a los que la corrompían. He abandonado a los fuertes para hacer la felicidad de los humildes. Todo cuanto te digo se realizará: nuestro imperio será un hecho.” Se trata de las palabras del Gran Inquisidor en ese gran interludio —obra maestra de exaltada defensa de Jesucristo y de la Libertad— escrito por Fedor Dostoyevsky en su “Hermanos Karamazov.”⁷

En uno como en otro caso, las mismas subrayantes fundamentales porque ¿no se trata, fundamentalmente de una debilidad, de una cobardía de quien habla frente a ciertos requerimientos en cuanto a su conducta? ¿y, no es, en uno como en otro caso, un sacrificio que se hace de los valores más altos en favor de los valores más bajos: no se ha tratado, en uno como en otro

⁵ Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 222.

⁶ Huxley, A.: *Op. et loc. cit.*

⁷ Dostoyevski, Fedor: *Los Hermanos Karamazov*. Traducción de J. Zamacois. Editorial Tor, S. R. L. Buenos Aires, s. d., p. 113.

caso del sacrificio de la verdad o del sacrificio de la libertad en aras de la felicidad? Se trata, evidentemente, de una debilidad y de una traición, de una debilidad y de una traición de quienes debieran de colocarse por encima de la masa para hacer que la masa subiera hasta la altura, al descender desde su altura hasta el nivel de la mesa: se trata de una debilidad de quien es incapaz de someterse a los requerimientos de la ciencia; se trata de una debilidad de quien no es capaz de sujetarse a los requerimientos de esa moral de fuertes —¿cómo no fue capaz de ver el genial Federico Nietzsche esto que vio tan claramente Dostoyevski?— esa moral de fuertes que es el auténtico cristianismo en cuanto, en su centro, se encuentra entronizada la libertad del hombre y su dignidad. Se trata de una debilidad y de una traición. Y traición y debilidad que tratan de disfrazarse de voluntad de servicio y fortaleza. Pero hay, sobre todo, un enmascaramiento de una inaudita voluntad de poder, de un enorme deseo de dominación: “Todo cuanto te digo, se realizará: nuestro imperio será un hecho”: “Entré en el Consejo de Inspectores con la perspectiva de llegar con el tiempo a un Inspectorado. Yo soy ahora el Cocinero Mayor” ... “Los Predestinadores envían sus cifras a los Fecundadores...”⁸

Pero hay más, hay más todavía en la perspectiva de Mustafá Mond, y es en este más en donde se plantean los dilemas más arduos: “En fin, el deber es el deber. No se puede consultar los propios gustos. Me interesa la verdad, añoro la ciencia. Pero la verdad es una amenaza y la ciencia un peligro público. Tan peligrosa como fue benéfica. Nos ha dado el más estable equilibrio de la Historia. Gracias a la ciencia. Pero no podemos permitir a la ciencia deshacer su propia excelente obra. Por eso limitamos tan cuidadosamente el campo de sus investigaciones. No le permitimos ocuparse sino de los problemas más inmediatos del momento”.⁹ Ciertos “amigos” nuestros, científicos, se alejan con horror de ciertos problemas que no son los más inmediatos —aquí y ahora, y no en utopía-ucronía— alegando que se trata de “aguas profundas”. La masa percibe la ciencia y la razón como una amenaza, y los hombres-masa se encuentran ¡por desgracia!, entre nosotros mismos... Fuimos nosotros quienes, en una conferencia —que corrió con mala fortuna por no haber sido entendida o por parecer perogrullesca— señalamos, dentro de esta postura prescriptiva que hemos dado en asumir; “Es tiempo que el científico se avergüence de su tercería, que recuerde lo esencial de su íntegra condición de hombre, de persona humana, que le prohíbe dar hospitalidad a los amorosos devaneos de la verdad y de la muerte,

⁸ Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 16.

⁹ Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 222.

so pretexto del valor de la verdad por la verdad misma.”¹⁰ Y que esta actitud la compartían y la comparten los hombres de ciencia conscientes de sus responsabilidades éticas se demuestra por el llamado reciente que los sabios atómicos alemanes hicieron al canciller Adenauer en relación con la política atómica de la República Federal Alemana.¹¹ ¿Puede parecer esto contradictorio de la crítica más o menos implícita que se hace de la postura de Mustafá Mond? Puede parecer, pero, no creemos que lo sea: En Mustafá Mond criticamos la traición que se hace a su servicio de la verdad; traición realizada en aras de una cierta “felicidad” humana y encaminada, en realidad, a la satisfacción de un hambre de poder; en la actitud del “científico que da hospitalidad a los amorosos devaneos de la verdad y la muerte, so pretexto del valor de la verdad por la verdad misma”, condenamos la traición que se hace a la vida, con el pretexto de servir a la verdad, porque dicha traición también encubre —mediante otros mecanismos— esa misma hambre de poder: se trata de preservar la vida, no como valor supremo, sino como valor fundante o posibilitante de todos los demás valores; se trata asimismo de buscar la realización del valor verdad en cuanto valor creador de otros valores; se trata de subordinar la “felicidad” a éstos y a otros valores en cuanto la felicidad no suele ser, a menudo, sino un simple desagüero de aguas pútridas, un simple pantano en el que la vida humana se estanca y deja de ser humana.

La traición de los intelectuales: héla aquí, en una de sus formas, en términos generales, tal y como la describe la voz de vigía —voz angustiada de intelectual vigilante— la voz de Djâcir Menezes para quien estas delaciones se encuentran “entre dos fuegos: el tradicionalismo lleno de una metafísica que se atrasó y los sectores marxistas del socialismo que se las dan de propietarios del futuro humano; parcialidades para las que resulta difícil

¹⁰ Conferencia leída por el autor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en un ciclo acerca de los problemas filosóficos de la política, organizado por la Mesa Redonda de Filosofía dirigida por Eusebio Cástro.

¹¹ Una información fechada en Goettingue, el 13 de abril de 1957 y publicada por *Le Monde* informaba: “Dieciocho sabios atómicos alemanes, entre los que se encuentran los profesores Max Born, Otto Han, Werner Heisenberg, Max von Læue y Karl Friedrich von Weizsaecker, se rebelan, en una declaración solemne, en contra de la dotación del nuevo ejército alemán con armas atómicas” y agregaba: “Después de haber declarado que su gestión es motivada por el hecho de que su actividad científica implica para ellos una pesada responsabilidad, en vista de las consecuencias posibles de sus investigaciones que no les permite —por tal razón— guardar silencio, los firmantes de la declaración hacen notar que la opinión pública parece aún mal informada de los efectos de una arma atómica táctica”.

comprender la posición de los que aprecian la Ciencia y el estudio desapasionado, imbuidos del viejo programa cartesiano de la duda sistemática; porque ambas son creyentes, y creen fogosamente en los dogmatismos en que se atrincheran".¹² Y su delación es ésta: "De pronto surgen élites al servicio de los ideales de la masa, pregonando una filosofía igualitaria y celebrando el valor del número, en plena pendiente hacia la demagogia: es el momento en que las clases dirigentes confían en el pueblo y se sienten apoyadas por él. En otra ocasión se producirá lo contrario: prolifera una endoctrinación, un adoctrinamiento tomados de un pensamiento aristocrático, en que se valoriza la "cualidad", el brillo de la inteligencia; la élite antipatiza con la masa irresponsable e instintiva: es el momento en que las clases dirigentes desconfían del pueblo y sienten que está en contra de ellas. Las ideologías se encuentran, hasta cierto punto en dependencia de las relaciones sociales, lenguaje individualista y anárquico, fijándose en élites de cuño acentualmente oligárquico."¹³

La delación —con la que trataremos de dejar la perspectiva de Mustafá Mond, para tratar de ocuparnos brevemente de las de otros personajes del Mundo Feliz de Huxley— se precisa en casos concretos: en el ejemplo, el acusado es la intelligentsia de los países del Meso-Oriente y el acusado en forma indirecta —el villano que sabe utilizar hábilmente sus fuerzas y fijarse en los puntos débiles— el comunismo; pero lo mismo podría tratarse de otro acusado y de otro "autor intelectual": lo que importa, en todo caso no es la nomenclatura política, sino el hecho, la regularidad sociológica. Walter Laqueur es el delator; conforme a su interpretación "hay una fascinación peculiar que la sociedad soviética ejerce sobre la inteligencia en el Medio-Oriente. El curso de los acontecimientos en la Unión Soviética y en los países satélites les ha mostrado que en el mundo soviético la inteligencia técnica es una de las clases más privilegiadas y que sus privilegios parece que continuarán si no es que aumentarán en el futuro". Y la delación se continúa y precisa con el testimonio de otros, citados en forma secundaria y terciaria: "Ellos [los miembros de la intelligentsia] han de ser los maestros, profesores, constructores, fabricantes de los nuevos países y del nuevo hombre; se les dotará de todas las facilidades que puedan promover su trabajo; más que cuerpos extraños en sus viejas comunidades, serán centros en torno de los cuales cristalizará una nueva comunidad: conforme

¹² Menezes, Djâcir: *As Elites Agressivas*. Coleção "Rex". Edição da Organização, Simões, Rio, 1953. pp. 254. La cita corresponde a pp. 17-18.

¹³ Menezes, Djâcir: *Opus. cit.*, p. 42.

sea más comprehensiva la nueva estructura, más alto será su sitio en la pirámide de funciones que tendrán que organizar y poblar con sus discípulos y ayudantes... No hay límite para la gloria que les espera. La sociología del 'experto' se centra en la preocupación por su carrera profesional: éste es el mayor peligro, incluso en una democracia. Como Walter Rathenau acostumbraba decir 'no hay expertos, sólo existen gentes con intereses creados'. Sea lo que fuere lo que la gente tenga que dejar en cuanto sometida al totalitarismo, lo ganará en rango social y en ingresos en su calidad de experto." De paso, cabe consignar la anotación de Lacqueur: "Por doquiera hemos llamado la atención hacia el desempleo académico en los países del Meso-Oriente, notablemente en Egipto, y una situación semejante cabe ver en países asiáticos." ¿No será cosa de que la Universidad Nacional Autónoma de México prevea las consecuencias nacionales del desempleo académico que se cierne principalmente sobre los egresados de su Escuela de Ciencias Políticas y Sociales?

Para entender la perspectiva propia de un habitante bien adaptado de este "mundo feliz" que la traición de intelectuales como Mustafá Mond ha hecho posibles, y los peligros que se ocultan a tal perspectiva, es necesario indicar algunos de los rasgos estructurales y funcionales del mismo, y, para ello, referirnos en primer término a la "divisa del Estado Mundial" —calcada sobre los modcos de las que imprescindiblemente han encabezado los esfuerzos utópicos que se han producido en el pasado— divisa en la cual se proclama como valores supremos, la Comunidad, la Identidad, la Estabilidad.

Comencemos por la estabilidad, Mustafá Mond no duda en afirmar: "No queremos cambiar. Cada cambio es una amenaza a la estabilidad. Esta es otra razón por la que estamos tan poco inclinados a aplicar invenciones nuevas. Cada descubrimiento de ciencia pura es potencialmente subversivo: hasta la ciencia ha de ser tratada como un posible enemigo."¹⁴ La idea puede tentar a muchos: detener el desarrollo científico, puesto que el desarrollo científico se ha mostrado en muchos casos fatal para la especie humana. Pero ¿es que cabe pensar —si se ponen todas las cartas sobre la mesa— que dicho desarrollo pueda detenerse? No se trata de pensar en una vida o en una existencia autónoma de las ideas y de los procesos racionales: tales ideas y tales procesos necesitan encarnar en los individuos, desarrollarse en la mente de los hombres... ¿Se tratará, entonces, de eliminar a todo aquel que sea capaz de brindarles a esas ideas y a esos procesos científicos, cuerpos

¹⁴ Huxley, A.: *Opus. cit.*, p. 220.

en los cuales encarnar, cerebros en los que desarrollarse? ¿será cosa de eliminar una y otra vez, ad infinitum, a todo aquel que sea capaz de reproducir el proceso científico, en forma análoga a como Iván el Terrible hizo matar al arquitecto constructor de San Basilio a fin de que no pudiese reproducir la estupenda maravilla de la capital moscovita? Sólo un ingenuo podría pensar que de esta forma podría asegurarse la estabilidad como anexa de la vida, porque, en realidad todos los logros de la ciencia en un momento dado, para conservarse y ser operantes necesitan de hombres que conozcan sus secretos, de hombres que no sólo sean capaces de aplicar unas cuantas reglas prácticas de conservación y unos cuantos procedimientos “terapéuticos” de ciertos mecanismos (de ciertas máquinas lo mismo que de ciertos mecanismos sociales) o unos cuantos medios revisorios, sino individuos capaces de remontarse de la técnica a la teoría, de ésta a la metodología y de ésta incluso, a la epistemología; capaces de realizar una revisión de todo el proceso de pensamiento, hombres de espíritu científico para conservar todos aquellos logros de la ciencia indispensables para asegurar la estabilidad sin derrumbamiento. Pero... la presencia de tales hombres de espíritu científico no hace sino asegurar el anulamiento de tal estabilidad, porque, fundamentalmente, el espíritu científico equivale a la asunción de una actitud crítica, y la actitud crítica no puede menos que conducir a crisis —crisis de la conciencia actuante y crisis del medio sobre el cual se actúa— y las crisis no son sino una de las formas de negación de la estabilidad... El hombre de ciencia y el hombre de saber, así como la sociedad y la cultura necesitadas de ellos no en el mundo de utopía, sino en el mundo histórico, parecen colocados en una larga galería dotada de una serie de puertas que se abrieran al llegar frente a ellas los investigadores de la verdad, cerrándose en seguida detrás de ellos sin permitirles volver atrás, obligándoles a avanzar continuamente. ¿Actitud pesimista? no creemos, porque es precisamente al través de crisis como se asegura el crecimiento, el desarrollo “de la sociedad como de los individuos” (según símiles biólogos que a veces parecen ineludibles).

¡Claro que se pueden ejercer ciertos controles sobre la ciencia y sobre el pensamiento! pero, a la larga, ¿resultarán efectivos tales controles? Estabilidad. Estabilidad: “La Oficina de Inventos rebose de planos de procedimientos para economizar trabajo: a millares... Y ¿por qué no los realizamos? Por el bien de los trabajadores. Sería pura crueldad el afligirnos con un excesivo ocio”.¹⁵ La ciencia ha dejado de ser considerada la gran liberadora; sus contribuciones en cuanto a reducción en el trabajo deberán ser

¹⁵ Huxley, Aldous: *Opus. cit.*, p. 219.

asintóticas, proceder rápidamente en las primeras etapas, e ir disminuyendo progresivamente con un ritmo aceleradamente retardado, porque se trata de asegurar “el bien de los trabajadores”(?) o porque se tiene el temor de los resultados posibles de tales cambios; porque se trata de “no afligirlos con un excesivo ocio” —bajo una nueva modalidad, se ha establecido nuevamente la esclavitud humana al trabajo— porque tal ocio sería un atentado en contra de la felicidad preconizada por esa utopía. ¿Razones? El ocio ha liberado de una larga esclavitud con respecto al trabajo —para engrilletar a otra modalidad de esclavitud con respecto al mismo, ya lo dijimos— pero ese ocio no puede llenarse en forma alguna: se ha realizado la liberación de, pero no se ha realizado la liberación para, porque, tras la preposición de dativo, tras la indicación finalista habría que colocar —quizás— una actividad creadora cualquiera y ¡toda actividad creadora está proscrita en el reinado de la estabilidad! ¡porque toda actividad creadora es subversiva! ¡porque toda actividad creadora produce una crisis: un necesario re-acomodamiento del creador frente a su creatura, un acomodamiento de los demás frente a la nueva creación! El ocio creador excluido, ¿cómo asegurar una válvula de escape a las energías excedentes? Quizás mediante actividades como la diversión o el juego. Pero, ya Huizinga ha mostrado todos los desarrollos posibles de la actividad lúdica —que no son de lo más apropiado para tranquilizar a los amigos de la estabilidad— y, en cuanto a la diversión ¿puede pensarse que al través de ella puede conseguirse la felicidad? Basta ver las largas caravanas sonámbulas que entran y salen de los salones cinematógrafos con los rostros mustios y las miradas de hastío —¿qué podía hacer? me fui a meter a un cine—, que los frecuentan cada vez con más frecuencia sin encontrar lo que buscan, sólo para percatarse de que se encuentran cada vez más vacíos y más frustrados y más dispuestos a la irritación —la pequeña irritación diaria tan poco amiga de la armonía y de la estabilidad—; basta percatarse de todo eso, para comprobar que no es por ahí el camino.

Ni el golf electromagnético ni la pelota centrífuga, ni el cine sensible, ni los órganos de perfumes (ideales hacia los que se vuelven envidiosos, nuestro cinemascopio y nuestro sonido estereofónico de cuatro bandas, en sus pujos por alcanzarlos). Estabilidad. Estabilidad. Pero ¿buscar tal estabilidad no representa precisamente atentar contra la sociedad humana, contra la especie misma en su sentido biológico? ¿Nos ha servido de algo Charles Darwin? Sí, precisamente para mostrarnos el largo y continuado proceso de la vida —y, si extrapolamos hacia atrás o recordamos a Herbert Spencer— el largo, el penoso proceso de desarrollo de la realidad en cuanto a sus manifestaciones y, o aceptamos que en tal proceso hay algo así como la manifes-

tación de una intensa búsqueda —al través de ensayos y errores y no en un sentido puramente lineal— de formas complicadas y, hasta cierto punto, un proceso de expansión vital hacia formas más perfectas o caemos, por el contrario, en una concepción decadentista del desarrollo de la vida y de la realidad lo que, en última instancia nos llevaría a desear la extinción de nuestra especie, la extinción de la vida y finalmente, la extinción de la realidad.

De este modo, la búsqueda de la estabilidad desemboca en una traición contra la vida o, por lo menos por varias vías concurrentes, en una traición contra la especie: una traición contra la vida porque el proceso equivale a invalidar esa búsqueda más o menos ciega, más o menos inconsciente pero crecientemente consciente de elevarse a otros niveles de realidad, aun cuando este ascenso la convierta en algo crecientemente problemático; traición frente a la especie porque priva a las acciones humanas de su sentido porque ¿qué sentido pueden tener esos inventos que se acumulan en una oficina de utopía y que no se realizan para no acrecentar excesivamente el ocio? y ¿qué sentido tiene ese ocio que nada crea sino que abrumba y obliga a fugarse de la realidad al través de la ingestión de unas pastillas del maravilloso soma del que un gramo “equivale a un mes de vacaciones”? ¿qué sentido puede tener todo el conjunto de controles que no sólo niega la posibilidad de realizar valores de “creación”, sino que incluso tiene que eliminar brutalmente todo valor “de actitud” que sea diferente de la actitud propia del individuo “acondicionado”? La mayor de las tiranías apenas podría pensar en una forma peor de degradación del ser humano. ¿Quedarían por lo menos los valores vivenciales? Quizás; pero, ni siquiera éstos en su totalidad. Cuando Bernard Marx indica: “Me gusta contemplar en paz el mar... me da la sensación de ser aún más yo mismo... no tan completamente parte de otra cosa. No sólo una célula del cuerpo social...”¹⁶ la sociedad expresa su reprobación al través de uno de sus miembros “acondicionados”, Lenina Crowne, quien exclama con asombro: ¿Cómo puedes hablar así de tu deseo de no ser una parte del cuerpo social?”,¹⁷ lo cual basta para revelar hasta qué esferas de intimidad tiene que penetrar un régimen que pretenda asegurar la estabilidad social... La propia Lenina expresa la perspectiva del “acondicionado” en sus juicios de Bernard Marx, quien es, para ella, “Bastante inofensivo, quizás, pero también bastante inquietante. Entonces ¿para qué sirve el tiempo? Por lo visto para paseos por la Región de los Lagos. Aterrizar en la cima del Skiddaw y andar un par de horas entre los brezales... Quería decir solos

¹⁶ Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

para hablar... ¿Hablar? Pero ¿de qué? Andar y hablar me parece un modo absurdo de perder el día".¹⁸ La pobreza incluso de valores vivenciales se muestra en esto, o más adelante, cuando exclama: "¡Me carga andar! ¡Y se siente uno tan chico cuando está al pie de una montaña!"¹⁹

Estabilidad. Amenaza de muerte para la especie. Estabilidad. Empobrecimiento de valores. Estabilidad. Amenaza de muerte para la persona. La estabilidad reclama la ortodoxia, y la ortodoxia perfecta, porque conforme a la perspectiva de utopía —que hemos visto tantas veces realizada en tantos regímenes totalitarios— "no hay crimen tan nefando como la heterodoxia en la conducta. El asesino mata sólo al individuo y, después de todo ¿qué es el individuo? Con un amplio ademán señaló las filas de microscopios, los tubos de envase, las incubadoras. Podemos hacer un nuevo ensayo con la mayor facilidad y tantos como queramos. La heterodoxia amenaza algo muy diferente que la vida de un mero individuo: ataca a la sociedad misma. Sí, a la sociedad misma". Si se piensa más detenidamente, podrá verse lo débil del argumento o, mejor aún, el trastrueque de términos ya que, en realidad, si hay algo que implique la heterodoxia es la posibilidad de un cambio, de un vuelco, de una crisis que —es verdad— puede ser destructiva, pero que —no es menos cierto— puede ser crisis de desarrollo, de maduración social: lo que la heterodoxia ataca es la "estabilidad" a la que, prejuiciadamente, se ha colocado como uno de los elementos de la matriz valorativa tripartita de la sociedad utópica. En cambio, la ortodoxia feroz —con sus Inquisiciones, con sus Gestapo, con sus GPUs, con sus FBIs, con su Macartismo, con su Ku-Kus-Klan— atenta simultáneamente contra la persona y contra la sociedad ya que ésta, más que un ente sustantivo, es un conjunto de personas co-actuales, inter-actuales e incluso, en ocasiones, contra-actuales, ya que, más que un conglomerado de individuos, es una entidad compleja, cuya base se encuentra en esos mismos individuos, en sus acciones y reacciones; y reacciones al través de las cuales tales individuos se personalizan. El crimen que representa

¹⁸ Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 87-8.

¹⁹ *O Id.* p. 105 Las expresiones de Lenina Crowne nos traen a la mente las correspondientes de Miss Alice Carey, la de La Eva Futura de Villiers de L'Isle Adam, mujer "dotada de ese supuesto buen sentido negativo, irrisorio, que empequeñece todo lo que le rodea y cuyas observaciones no se basan nunca sino en realidades insignificantes sobre esas que sus apasionados llaman cosas a ras de tierra. ¡Cómo si esas cosas estúpidas y convenidas lo más tácitamente posible, debieran absorber, hasta ese punto, la totalidad de los cuidados y preocupaciones en verdaderos seres vivientes"! (p. 62); una mujer que "en Suiza, ante el monte Rosa al amanecer exclamó: —No me gustan las montañas: me aplastan!" (p. 68) (Villiers de L'Isle-Adam: *La Eva Futura*). Traducción por José Ma. Souviron. Ed. Zig-Zag. Santiago. 1943.

la defensa feroz de la ortodoxia equivale a un crimen de doble magnitud a causa del objeto que trata de alcanzar —la estabilidad, que es, en realidad, un disvalor— así como en cuanto a los medios que pone en práctica para alcanzar tal objetivo.

Ortodoxia en cuanto a los valores supremos aceptados como orientadores de la conducta en general, por una parte; por otra, ortodoxia en cuanto a los valores inmediatos que han de orientar la conducta económica productiva (y la económicamente consutiva también como puede verse en partes de la obra de Huxley). Ortodoxia y especialización, se antojan dos manifestaciones distintas de un mismo hecho fundamental: la reducción del campo opcional. Ortodoxia vale tanto como reducción en cuanto a las opciones posibles en el campo de las creencias; especialización es equivalente de reducción con respecto a las opciones posibles en el terreno de los conocimientos instrumentales, y viene a la mente el caso de aquellos estadounidenses especializados en cestería, dentro del campo ya de por sí reducido de la etnografía, que pasaban el tiempo hablando de canastas y que nutrían su acervo de informaciones y de creencias tomando como base una fuente única: el periódico diario del que eran suscriptores, el cual les sugería y, hasta cierto punto les imponía opiniones políticas, religiosas, etc. . . . Enfoque en una civilización técnica, especializada, en la que lo que cuenta son los “para-qué” y los “paraqué” inmediatos, civilización en la que los individuos tienen que marchar como ciegos o como miopes en el terreno valorativo y en el campo del conocimiento. Irónicamente, Aldous Huxley, fingió hacer suyas las expresiones de las creaturas de utopía: “Mañana comenzaréis un trabajo serio. Tendréis que prescindir de generalidades”.²⁰ “Claro que hay que tener alguna idea general para llevar a cabo un trabajo útil, si bien éste sea lo más breve posible, para poder ser al par buenos y felices miembros de la sociedad pues son los pormenores, como todo mundo sabe, los que dan lugar a la virtud y a la felicidad, mientras que las generalidades son, intelectualmente, males necesarios. No son los filósofos, sino los que se dan a la marquetaría y los coleccionistas de sellos, quienes constituyen la espina dorsal de la sociedad”.²¹ Los resultados de esta perspectiva pueden apreciarse en el contraste —objetivo— o en la crisis —subjetiva— posibles en cuanto un individuo de utopía se enfrente a alguien con una perspectiva distinta de la suya o a alguien que, sin previo “acondicionamiento” —sin previo mustiamiento de las corrientes vitales humanas— reclama de otra perspectiva para sa-

²⁰ Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 10.

²¹ *Opus et locus cit.*

tisfacer sus interrogantes. Es el caso de Linda, una habitante del mundo feliz que se extravía en una reserva de salvajes —en un mundo como el nuestro de cultura “occidental vigésimo-secular” —y ve crecer en ella a su hijo, “el salvaje”.

“No sabe usted lo difícil que era —habla Linda—; había muchas cosas que yo no sabía; no era de mi incumbencia saberlas. Quiero decir, cuando un chico pregunta cómo funciona un helicóptero o quién ha hecho el mundo ¿qué va una a responder si es una Beta y ha trabajado siempre en la sala de fecundación? ¿qué va una a responder?”²² ¿Qué son productos químicos? Oh, materias como las sales de magnesio y el alcohol para hacer pequeños y encanijados a los Deltas y a los Epsilonos y el carbonato de calcio para los huesos y todo lo demás por el estilo.

—Pero ¿cómo se hacen los productos químicos? ¿de dónde proceden?²³ De una parte, la reducción espacial en el terreno del conocimiento; de otra parte, la falta de raíz en el mismo, y esto, sea lo más importante, porque, si bien conforme al decir del rústico español, es verdad que “de tejas abajo, todo nos lo sabemos entre todos” no es menos cierto que hay ciertos “todos”, los todos no-técnicos que necesita saber, descubrir o inventar cada hombre, cada individuo. Linda, habitante de un mundo feliz, Beta empleada en la sala de fecundación. “Parecía no saber nada de nada —conforme al decir del Salvaje, su hijo—; el viejo del pueblo daba respuestas mucho más precisas: la semilla de los hombres y de todas las creaturas, la semilla del Sol y la semilla de la Tierra y la semilla de los Cielos es Awonnawiona, quien las sacó de la Niebla del Crecimiento. El Mundo tiene cuatro matrices, y él puso las semillas en la más baja de las cuatro, y gradualmente, las semillas empezaron a crecer...”²⁴

Ni el principio, ni el fin de las acciones humanas; ni de donde venimos ni hacia donde vamos: “La forma con que el autor trata —habla el censor del mundo utópico— en forma matemática la concepción de fin, es nueva e ingeniosa, pero herética en lo que atañe al presente orden social, peligrosa y subversiva en potencia... Es un trabajo admirable, pero, una vez que se empieza a admitir explicaciones de orden finalista, no se sabe a donde se irá a parar. Son estas ideas las que más fácilmente pueden desacondicionar las mentes menos sólidamente encuadradas de las castas superiores [recordar que estas castas son, antes que clases económicamente superiores, castas dotadas biológica y psicológicamente con mayores riquezas], haciéndoles per-

²² Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 119.

²³ *Id.* p. 127.

²⁴ *Opus et locus cit.*

der su fe en la felicidad como soberano bien y hacerles creer, en su lugar, que la meta está en cualquier parte, más allá, en cualquier parte fuera de la presente esfera humana, que el fin de la vida no es el mantenimiento del bienestar, sino una intensificación, un refinamiento de la conciencia, un aumento del saber".²⁵ El hedonismo lo invade todo, la pursuit of happiness lo es todo, cualquier ética no basada en estas premisas se rechaza: se respira —por lo menos nuestros pulmones creen respirar— una atmósfera enrarecida, viciada, en la que lo auténticamente humano ha desaparecido para ceder su sitio a la animalidad. ¿El bienestar, la felicidad, en el simple ayuntamiento de los cuerpos, en la simple hartura de los apetitos, en la posibilidad de jugar al golf de obstáculos y a la pelota electromagnética y asistir al cine sensible, en lo mero sensorio, en lo puramente epidérmico? Ahí está implícita también, la negación de otro de los elementos del supuesto triángulo valorativo de utopía: la anulación, la imposibilitación de la comunidad, porque la comunidad —y no digamos ya la comunión ¡no seamos tan ambiciosos!— no puede nacer sino entre personas y la noción de personas, si bien arrastra una ganga de materialidad, concreta su riqueza en la espiritualidad distintiva en la conciencia afinada de sí, en el acrecentamiento del saber —no de la erudición, por supuesto—. ¿Búsqueda de la felicidad en estos términos? Dejemos de lado la crítica de tal búsqueda desatentada de la felicidad en las sociedades que conceden primacía a la comunidad sobre el individuo en cuanto se trata de rutas más frecuentadas, y ocupémonos de esa otra búsqueda de la felicidad de las sociedades en las que, a pesar de todas las precauciones, se instaura el más desenfrenado, el más feroz de los individualismo —no de los personalismos en cuanto personalismo lleve implicado socialismo tal y como persona implica sociedad—. Trátese de la Suecia de los últimos años, con su progresivo derrumbamiento de las mores sexuales antiguas: "permanecer juntos hasta tanto nos satisfacemos mutuamente; después, cuando esto deja de ocurrir, nos alejamos sin recriminaciones ni tragedias" —la actitud es tentadora: desaparecen la figura ridícula del cornudo, las tragedias del honor ultrajado ¡la civilización adviene!— pero, basta asomarse a alguna producción sueca que retrate tales costumbres —Skärgårdsnatt, por ejemplo— para descubrir que la frustración no se ha desterrado por completo, que quizás se ha acrecentado, como lo demuestra la mujer —encarnada en Ingrid Thulin— que, saciada su hambre sexual, demanda y no encuentra una respuesta más que ponga en juego la integridad del ser del hombre a quien se encuentra. Trátese de los Estados Unidos de América y el mantenimiento del bienestar y la búsqueda de la felicidad les

²⁵ Huxley, A.: *Op. cit.*, pp. 171-2.

conducirán a ciertos, necesarios —para ellos— sueños de dominación económica de otras regiones y a las guerras y a la hartura de sus ciudadanos no dispuesto ya a dejarse matar o, por lo menos, a librar a sus posibles-hijos de su destino de “carne de cañón”, y al ligamento del conducto espermático a que se someten —¿gustosos, o, desencantados?— miles de jóvenes de ese país. La búsqueda de la felicidad no puede conducir sino a Un Mundo Feliz de Aldous Huxley...

Empobrecimiento de la personalidad, con todas sus consecuencias como secuencia indispensable —a su vez— de la entronización de la estabilidad como valor regente, pero asimismo, como indispensable secuencia de la búsqueda de la identidad que mantiene, con la estabilidad vínculos indisolubles. Trataremos de ver estos problemas a la luz de nuestra idea de “vicariato”.²⁶

En el mundo feliz de Huxley, la “decantación” de los niños (de la que la inseminación artificial parece una primera aproximación), la especialización laboral, la predestinación llevada a término por una tecnocracia puesta principalmente en manos de los biólogos, aseguran la posibilidad de un vicariato real y no aparente, el reemplazo de un individuo por otro —cuando el primero falta— no sólo en cuanto al status, rango o dignidad del vicariado, sino también en cuanto al papel o función que le correspondía —aquí, parece, el sociopatólogo no tiene que hacer—: “Si supiéseis cuántas horas extraordinarias hube de trabajar tras el último terremoto japonés,²⁷ porque los hombres se reponen como las piezas de una maquinaria: “Predestinamos y condicionamos. Decantamos nuestros infantes como seres humanos socializados, como Alfas o como Epsilones; es decir, como futuros poceros o futuros ‘Directores de Incubación’.”²⁸ En este mundo, por tanto, no hay sorpresas, ni amenazas, la sociedad se mantiene en marcha —¿en marcha, después de cuanto hemos dicho con respecto al valor “estabilidad”?— como si se tratara de una enorme maquinaria para la que siempre existiesen piezas de repuesto, y adecuadas piezas de repuesto. ¡Qué importa que las gentes de ese Mundo Feliz nazcan condenadas, y condenadas por sus Predestinadores a ser Epsilones o a ser Alfas! “Y ¿para qué se necesita conservar el embrión por debajo de lo normal?... ¿Nunca le ha ocurrido a usted pensar en un embrión Epsilón necesita un ambiente Epsilón y una herencia Epsilón?”²⁹ Estabilidad. Estabilidad: el mundo ideal el de las castas. “Cuan-

²⁶ Uribe Villegas, Oscar: *Primeras Ideas sobre Vicariato y Sociopatología*. México, 1956. p. 157.

²⁷ Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 16.

²⁸ *Id.* p. 19.

²⁹ Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 20.

to más baja es la casta, se le da menos oxígeno: el primer órgano afectado es el cerebro y después el esqueleto".³⁰ Pero ¿no cabe preguntarse, en ésta, como en otras ocasiones y en conjunto, si nos encontramos realmente en utopía o si no habremos descendido de nuevo a algún lugar de la tierra en la segunda mitad del siglo xx? Porque el procedimiento —aunque no consciente— ha sido descrito por Niceforo en su *Antropología de las Clases Pobres*; el condicionamiento no es tan refinadamente pre-natal, pero lo es burdamente: la pobreza de los padres y la inferioridad biológica de los hijos, estaciones de partida —llegada y de llegada— partida de un círculo vicioso que raramente se rompe y ¡que se rompe con una rebeldía que no procede sólo ni principalmente de la materia, sino del espíritu! En estas condiciones en contra de cualquier peligro de inestabilidad, lo que importa amputarles a estas gentes es precisamente el espíritu; sin él, la rebeldía es imposible. Toma de conciencia, conciencia de dignidad, y el hombre lucha por realizarse, por ser fiel a los dictados de la vida y de la realidad, que le empujan hacia callejones que progresivamente se estrechan, hacia situaciones que se vuelven cada vez más problemáticas, y la sociedad multiplica sus interrogantes al tiempo en que, en una polarización, resuelve el problema. Rebeldía de hambre; hambre de sexo, hambre de oro, hambre de poder y el hombre lucha por ganar un pan, por gozar un lecho, por enriquecerse; por dominar y, en todos esos casos, el hombre reducido a una pura animalidad, es fácilmente domesticable, fácilmente esclavizable, fácilmente burlado en sus operaciones, obligado fácilmente a traicionar a la vida y a la realidad, a traicionarse a sí mismo. Falta de espíritu subjetivo u objetivo, y con ello falta de una auténtica toma de conciencia —tras un hiato histórico de la gran cultura floreciente en un suelo, tras relegamiento del islamismo, tras la pobreza del fellah que en comarcas vecinas se convierte en fellagas— y Egipto oscila de la disposición a caer arrodillado ante los dólares de Dulles para la construcción de la presa de Asuan, la crítica del mundo oriental político por el servilismo manifiesto en tales actitudes, y la entrega de brazos de Krushev, hábil diplomático que se servirá de él para la defensa de las posiciones políticas y estratégicas de la U.R.S.S. De ahí que sabiamente, diabólicamente, en el Mundo Feliz de Huxley, previamente a cualquiera otra operación, se les ampute a los individuos el espíritu, se les invalide, incluso para esa libertad que se concibe como una posibilidad de elección de las reglas del juego. Y Emboscada también, se presenta una actitud de fatalismo: "Les preparamos para que soporten bien el calor. Nuestros colegas de arriba les enseñarán a amarlo. He aquí el secreto de la felicidad y la virtud, amar lo que hay obli-

³⁰ *Ibid.*

gación de hacer. Tal es el fin de todo acondicionamiento: hacer que cada uno ame el destino social del que no podrá librarse”.³¹

El problema del vicariato absoluto —substituibilidad de una persona no sólo en su calidad social-funcionaria, sino en cuanto a sus características más precisamente personales y distintivas— es problema que se resuelve fácilmente en la utopía huxleyana por los procedimientos bárbaros de un Alejandro que, impotente para deshacerlo, corta el nudo gordiano con su espada; se resuelve con facilidad de ajedrecista impaciente que para salir de un apuro derriba las piezas sobre el tablero —procedimientos a los que ya hemos podido referirnos en otras ocasiones—: el problema del vicariato absoluto no existe en la utopía de Huxley porque los índices personales se han hecho desaparecer, porque se ha amputado el espíritu, y se ha dejado a ese remedo de sociedad que es la sociedad de utopía, una desnuda calidad de mecanismo, un nudo aspecto de máquina.³²

El concepto de máquina preside, en efecto, tales concepciones del mundo: “se producen 96 seres humanos de lo que antes se formaba uno. Progreso... Por veintenas, por veintenas. Uno de los estudiantes fue lo bastante tonto para preguntar en qué estribaba la ventaja. Seres idénticos, no por grupos de dos o tres como en los viejos tiempos vivíparos ¡nuestros pobres tiempos que aún no alcanzan tales perfeccionamientos!, cuando los gérmenes se dividían accidentalmente, sino por docenas, por veintenas, a la vez. El procedimiento Bokanowsky es uno de los instrumentos más eficaces de la estabilidad social . . . 96 seres idénticos trabajando en 96 máquinas idénticas... Si pudiésemos bokanowskyficar indefinidamente, el problema está resuelto”.³³

“Gritando: ¡Niño mío, madre mía, mi solo, mi único amor!; gimiendo; ¡mis pecados, terrible Dios mío!; aullando de dolor, desvariando de fiebre

³¹ Huxley, A.: *Opus cit.*

³² Cabe recordar aquí cómo el grito de vigía en contra de esta mecanización —que desde la esfera del individuo podría llamarse rebotización— de las sociedades actuales ha sido dado por el sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez, en su Teoría de los agrupamientos sociales, publicada por la Biblioteca de Ensayos Sociológico de Instituto de Investigaciones Sociales de la U.N.A.M. y traducida y publicada en francés por Armand Cu villier en su Petite Bibliothèque Sociologique Internationale. De esta Teoría, la mayor originalidad no se encuentra en la presentación sistemática de los grupos y cuasi-grupos sociales, sino, como ha advertido Jules Chaix-Ruy, en que “al autor le ha llamado particularmente la atención la docilidad de los individuos a los impulsos de los grupos” y en que “el autor concluya que el hombre considerado en su individualidad propia ya no es libre de vivir su vida, de actuar conforme a sus ideas y conforme a sus sentimientos, puesto que se convierte en una pieza puesta automáticamente en marcha como componente del mecanismo social”.

³³ Huxley, A.: *Opus cit.*, pp. 12 y 13.

aquejándose de vejez y miseria ¿cómo se pueden vigilar mecanismos?” La revolución mecanista ha acabado de cumplirse, de llevarse a sus últimas consecuencias en utopía: el hombre, para adaptarse a la máquina ha de renunciar a su vida afectiva, a sus relaciones sociales más íntimas —las investigaciones sobre selección de personal tan empleadas en los Estados Unidos de América a menudo se orientan por ese camino—. En la utopía de Huxley, la revolución copernicana y galileica que trajo a luz la concepción del mundo— máquina, del mundo mecanismo de relojería ha hecho de su largo recorrido: a la armonía celestial de las esferas, a la poesía de las noches silenciosas la suplantó el conjunto de engranajes y el tic-tac de angustia y fue posible un vuelco técnico al que llamamos por antonomasia “la revolución industrial” que lanzó a las gentes, de los campos a la ciudad, que aceleró los ritmos, que esclavizó a las gentes en el servicio de las máquinas, dándoles en cambio un elemento de liberación —la urbe— del que aún en esta hora no saben servirse, que transformó a los esclavos de la máquina, por identificación con sus productos en cosas y, un paso adelante, en mercancías, que las reduce a porciones apendiculares de las máquinas y que, conforme a una revolución semejante a la realizada por los robots de Karel Capek, se vuelve sobre la sociedad y la moldea en el concepto de mecanismo; se vuelve sobre el hombre lo moldea asimismo en ese concepto de mecanismo, llegándose mediante falaces identificaciones que no tienen en consideración diversos niveles de abstracción, de una “conciencia de las máquinas”. Si hubo una época en que, como ha mostrado Jaeger en su *Paideia*, las leyes del mundo moral se proyectan sobre el mundo físico... Si ha habido otra época —que aún no acaba de transcurrir— en la que las leyes del mundo físico se proyectan y amenazan con enseñorearse del mundo moral mediante hábiles subterfugios... ¿no cabrá demandar a la ciencia o, mejor aún, a la filosofía científica, una concepción del mundo que nos salve de este nuevo imperialismo? Tal parece que si se quiere evitar el peligro, es necesario que la concepción galileica del mundo como máquina deje su sitio a una visión distinta ya que, de otro modo, se continuara en la impasse. Es lícito preguntar, por tanto, por el campeón que nos dará esa nueva concepción de mundo, y es lícito suponer también que puede salir de entre las filas de los astrofísicos que se hayan planteado el problema de inserción del hombre en el cosmos, de entre las filas de los antropo-filósofos que se hayan planteado el problema de la integración del cosmos en el hombre.

Para comprender la forma en que la visión mecanicista del mundo, presidente de la utopía de Huxley está reñida con esa noción de identidad propuesta en su divisa de Estado Mundial, si dicho término se toma en su senti-

do estricto, hay que recurrir a la realización de un gran experimento social, de un experimento social de utopía, el experimento de Chipre: "Los inspectores hicieron evacuar la isla de Chipre por todos los habitantes, y recolonizaronla con una hornada de 22,000 Alfas preparada especialmente. Entregóseles maquinaria industrial y agrícola y dejóseles gobernarse por sí solos. El resultado cumplió exactamente todas las predicciones teóricas. Las tierras no se cultivaron bien. Hubo huelgas en todas las fábricas; las leyes eran menospreciadas, las órdenes se desobedecían; todas las gentes destinadas a efectuar un trabajo de orden inferior estaban constantemente intrigando para conseguir otro mejor y todos los empleados en los trabajos superiores contraintrigaban para mantenerse a toda costa en donde estaban. En menos de seis años, tenían una guerra civil".³⁴ Nos encontramos frente a una identidad perfecta, como sólo es posible lograrla en un mundo de utopía y en condiciones de laboratorio (Chipre) y, no obstante la identidad, la estabilidad no se consigue, lográndose en cambio la anomia total, o sea que, en realidad si ha de tomarse "identidad" en su sentido estricto, esta identidad resulta valorativamente contradictoria del valor estabilidad y, por lo mismo, no puede subsistir o co-existir con él dentro de la misma matriz valorativa del Estado Mundial. Estamos frente a un caso de vicariabilidad absoluta de todos por todos, frente a un conjunto de unidades indefinidamente intercambiables... y el mecanismo no marcha, sino se desintegra, porque sólo las diferencias entre las piezas, las salientes y entrantes de las ruedas dentadas permite el engranaje entre las mismas.

Pero, de no tratarse de una identidad en sentido a un tiempo estricto connotativamente y lato denotativamente, puede tratarse, en cambio, de una identidad restringida: identidad dentro de grupos determinados, e identidad dentro de grupos cerrados, identidad principalmente vocacional, principalmente en cuanto a habilidades, principalmente en cuanto a especialización laboral; en suma, identidad de casta, puesto que "casta", como han enfatizado muchos estudiosos, es una forma de estratificación social que enfatiza la comunidad de ocupaciones y la división del trabajo, pero también forma estratificacional con respecto a la cual se ha dicho acertadamente que "ser miembro de una casta se determina por el nacimiento". La pertenencia a una casta depende, en la India, de circunstancias heredo-sociales, de relaciones sociales familiares; en utopía, tal criterio adscriptivo no podría funcionar, puesto que la familia —como grupo social de relaciones primarias, de "asquerosa, bochornosa intimidad"— ha sido eliminada; de ahí que el criterio para adscribir a un individuo a una casta determinada —la

³⁴ Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 218.

de los Alfas, la de los Betas, etc.— sea el conjunto de capacidades que por adición o substracción de elementos químicos o de procesos físicos se les dio durante su “decantación” por orden de los Predestinadores. Se sigue planteando la adscripción con base en el nacimiento; la casta sigue siendo cosa innata —fuera de los casos que en la India y no en Utopía, pueden presentarse de degradación castal e incluso de conversión del individuo en un descastado, en un out-cast—, pero las raíces que pone al aire este análisis son muy distintas: en la India, el sistema castal está librado a un azar: “el azar de nacer de determinada familia y no de otra”; pero, ese azar tiene tras de sí un conjunto de relaciones sociales, humanas: en Utopía, el sistema se presenta bajo control. Hasta qué grado de control, y de “control estadístico de calidad” como en los modernos procesos industriales, nos lo dirá el caso extremo de Bernard Marx y los menos graves de George Edzel (p. 59) y del joven que, por un olvido de Lenina Crowne había de morir de tripanosomiasis (p. 181). Es un sistema controlado, pero detrás del cual no existen relaciones entre auténticos seres humanos, sino relación entre hombres y cosas, más aún, relaciones entre hombres y sustancias —y ya sabemos cuál es el particular tipo de relación entre los hombres y las cosas, una relación de posesión lograda o buscada, una relación de dominio—; relaciones entre hombres y cosas, que acaban por cosificar al hombre, incluso cuando pretende hacerse dominador de tales cosas, que lo reducen a la categoría de cosa y de sustancia, que acaba por substituir la noción relacional del mundo, por un nuevo modo de realidad substancialista; se llega así al máximo de la alienación o enajenación humana ¡se atenta, de este modo, contra lo humano mismo!

“O bien el Sistema de las Castas. Constantemente propuesto y constantemente rechazado. Había entonces algo llamado democracia. ¡Como si los hombres fuesen iguales en algo más que en lo físico-químico!” Ni en lo físico-químico según el Mundo Feliz presidido por un anhelo de identidad, contradictorio; ni físico-químicamente, ni biológicamente: adición o substracción de elementos para obtener Alfas o Epsilones o, en un grado más; enanos y monstruos sin ojos —la regresión filogénica de la especie para el logro de la estabilidad—, seres biológicamente bien dotados o seres esmirriados sólo capaces de las tareas más groseras —la realización perfecta del mundo de las razas inferiores y de las razas superiores ¡con qué gusto no suscribirían tales ideas los nazi-fascistas!—; ni físico-químicamente, ni biológicamente, ni psicológicamente: para eso está el prejuicio y la hipnopedia o educación “moral” durante el sueño gracias a la cual se dan los “elementos del sentido de las clases sociales” o, mejor de las castas: “Los niños Alfas van

de gris. Trabajan mucho más que nosotros porque son prodigiosamente inteligentes. La verdad es que estoy satisfecho de ser un Beta, pues no tengo un trabajo tan pesado. Y, además, somos mucho mejores que los Gammas y los Deltas. Los Gammas son unos tontos. Visten de verde. Y los niños Delta de caqui. No, no quiero jugar con los niños Deltas. Y los Epsilones son aún peores. Son tontos para aprender a leer y escribir. Además, van de negro que es un color antipático. ¡Cuán contento estoy de ser un Beta".³⁵ Ocasiones éstas, en que se pone de manifiesto el prejuicio creciente en la delimitación de las castas, asegurado mediante la utilización del sentido orético del lenguaje. Prejuicio y delimitación castal que laboran en favor de un sólo, de un único tipo de dominación: la dominación tecnocrática de los "predestinadores".

Es curioso establecer ciertos paralelismos. Primera paralela —convergente-divergente en un sistema no-euclidiano de pensamiento—: el sistema castal de la India, nacido probablemente de un choque étnico cultural.³⁶ y de la necesidad de que la minoría conquistadora (los arios) aseguran su dominio sobre el país y sobre los habitantes del territorio conquistado: sistema —dominado por una visión sacralizadora del mundo y que coloca en la presidencia del sistema a la casta sacerdotal y en segundo término a la casta guerrera (los dos grupos *dvijas* o de los de doble nacimiento). Segunda paralela: el sistema de tendencia castal en el plano mundial del nazismo, nacido probablemente de presiones demográficas y resistencias territoriales políticas, y de la necesidad de que una minoría (¿étnica, nacional?) (reminiscencia aria) asegura su dominio sobre el mundo y sobre la humanidad a una sociedad que, dominada por una visión híbrida (violenta) del mundo, pone en la presidencia del futuro sistema a la casta guerrera y en segundo término a la casta de los industriales, pero que también da heligerancia a la casta de los científicos, de los técnicos (Nuremberg juzgó —si indebidamente o no, no hace al caso— al lado de los políticos y de los militares, a los sabios de la Alemania Nazi). Junto a estos dos sistemas castales o de tendencia castal, supervivientes o históricos (abortados), la tercera paralela: el sistema castal de Utopía, nacido probablemente de fallas en el mundo moral, de desorientación axiológicas, y de la necesidad de que una nueva

³⁵ Página 31 de la obra de Huxley que hemos estado subrayando.

³⁶ Cf. Mukerjee, Radhakamal: "Estructura Social y Estratificación de la Nación India" en los Estudios Sociológicos sobre Estratificación y Movilidad Social que con base en parte de los materiales presentados al Segundo Congreso Mundial de Sociología ha publicado en versión española el Instituto de Investigaciones Sociales de la U.N.A.M. Consúltese también *The Legacy of India*, de la célebre colección publicada por la Universidad de Oxford.

minoría conquistadora (la que ha sido capaz de apoderarse de conocimientos suficientes y de desproveerse de escrúpulos bastantes) en cuanto a asegurar su dominio sobre el mundo y sobre la humanidad (?) que, dominada por una visión hedonista del mundo, coloca en la presidencia del futuro sistema utópico a la casta de los predestinadores.

Los individuos de cada casta no son, en relación con los de las otras, idénticos ni física, ni biológica, ni culturalmente. Pero, si ni por estos medios cabe establecer una identidad o una igualdad —el término es menos pretencioso entre los individuos, ¿no será que hay que buscar por otros caminos? ¿no será que es preciso aceptar que hay una desigualdad completa de los individuos en cuanto a personas, y que la igualdad se establece en cuanto a la posibilidad de ser diferente de los demás, de ser uno mismo, de ser persona? no sería eso la contrapartida de el utópico buscar la igualdad en la imposibilidad de ser diferente de los demás ya en la gran sociedad o sociedad global o ya dentro de los grupos, conforme a la solución dada por el “Mundo Feliz”.

En estrecha conexión con lo anterior, se plantea el problema del valor Comunidad, y frente al planteamiento, acaban por enfrentarse asimismo dos posibilidades de solución desde dos perspectivas diferentes.

Frente a la descripción de la Orgía Latria no puede menos que plantearse la inutilidad de la búsqueda de un sentido comunitario. Huxley señala: “El grupo estaba ya completo, perfecto y sin fallas el círculo de solidaridad. Un hombre, una mujer, un hombre, en corro siempre alternando alrededor de la mesa. Eran doce prestos a reunirse en uno, esperando acercarse, fundirse, perder en un ser mayor sus doce personalidades distintas”.³⁷ Pero ¿puede hablarse de “personalidad” en tales condiciones? ¿tiene sentido perder lo que no se tiene fundirse en lo que ya está fundido como parte? Apenas puede caber una duda, que el texto no disipa, ¿se trataba —en el caso de los participantes en la Orgía Latria— de miembros de diferentes castas?

Frente a esa búsqueda inútil de un sentido de comunidad, mejor aún de comunión inconcebible en quien de la solidaridad orgánica ha vuelto a caer en una solidaridad mecánica, que no puede buscar la vuelta al sentido comunitario como un paraíso recobrado, no puede menos que concluirse que la proposición del valor “Comunidad” en la trinidad valorativa de Utopía no puede ser sino una estulticia.

Para recobrar un paraíso, se necesita haberlo perdido previamente y perderlo y recobrarlo indefinidamente; haberse diferenciado del continuo grupal

³⁷ Huxley: *Opus cit.*, pp. 79-80.

hasta adquirir calidad de persona y sentirse solitario para querer volver al continuo gupal y no sentirse solitario; y llegar con su carga personal a la comunidad para entrar en comunión con otros y personales y comulgar con ellos, hundiéndose de nuevo en el continuo, anulándose en él, pero con una forma de anulación más alta, que no por serlo ha de dejar de reclamar nuevamente la salida diferencial del continuo, la recuperación de la personalidad propia, de la propia soledad, de la propia angustia. Ha sido Albert Camus quien mejor ha visto en tiempos recientes la relación polar entre soledad y solidaridad, entre el estar solitario y el ser solidario, entre el exilio y el reino tal y como nos lo muestra en una serie de narraciones que revelan todo el desamparo y todo el seguro cobijo en que se encuentra el hombre actual.³⁸

La forma en que activamente puede el individuo establecer contacto con el resto de los individuos, sentirse como integrante de la comunidad humana en su sentido más amplio sin prescindir de su personalidad, sin tener como Bernard Marx o como Helmholtz Watson “la desagradable conciencia de ser ellos mismos y estar, cada uno de ellos completamente solo”³⁹ nos la muestra el Salvaje desde su particular perspectiva cuando responde a las preguntas del propio Bernard: “Pero es posible que quiera usted que lo azoten?... —Por el beneficio del pueblo, para que llueva y crezcan los trigos. Y para complacer a Pukóng y a Jesús. Y para demostrar además, que soy capaz de sufrir el dolor sin quejarme. Sí, para probar que soy un hombre”. Se alza, de esta forma, frente a nosotros enfrentado al ideal supuestamente “comunitario” del Mundo Feliz— una concepción según la cual el hombre al servicio de la comunidad e identificado con ella, se pone en relación de identidad con el hombre que desarrolla su personalidad para ofrecerla como carga energética para beneficio de los demás, pero también como medio de, en su participación en la vida de los demás —de la vida de la comunidad— enriquecerse energéticamente aún más. Tal igualdad se opone a aquella otra en que la comunidad y el individuo se sueldan al través de un hombre despersonalizado que, mediante simple convergencia de un esfuerzo —suma y no multiplicación o potenciación— trata de realizar las finalidades de una sociedad no sólo empobrecida también, sino estancada, acechada de degradamiento o de extinción.

La perspectiva de Aldous Huxley acude a la tradición, y a la más pura tradición shakespeariana para hacer la necesaria condenación —condenación desde nuestra perspectiva— del experimento utópico que, gracias a él se ha realizado. “Se acuerda de aquel pasaje del Rey Lear. Los dioses son

³⁸ Camus, Albert: *L'Exil et le Royaume*. Gallimard. Paris. 1957.

³⁹ Huxley, *Opus cit.*, p. 68.

justos, y de nuestros agradables vicios hacen instrumentos para atormentarnos y Edmundo responde, como recordará, malherido, agonizante: 'Bien dicho: es verdad. La rueda ha dado toda la vuelta; y aquí estoy' ¿Qué me dice ahora? ¿No parece, según eso, que hay un Dios dirigiendo las cosas, castigando, premiando?... —Pero ¿dónde estaría Edmundo en nuestros días? Sentado en un sillón neumático, el brazo alrededor del talle de una chica, chupando su goma de mascar de hormona sexual, en un cine sensible...— ¿Está seguro? ¿Está bien seguro de que el Edmundo del sillón neumático no ha sido tan duramente castigado como el Edmundo ensangrentado y herido de muerte? Los dioses son justos ¿No habrán hecho uso de sus agradables vicios para degradarle?"⁴⁰

Cabe siempre la defensa desde la perspectiva del mundo feliz: "¿Degradarle de qué? Como ciudadano feliz, trabajador y buen consumidor, es perfecto. Claro está, si escoge usted otras normas diferentes de las nuestras, quizá pueda decir que está degradado. Pero hay que atenernos a una serie de postulados. No se puede jugar al golf electromagnético siguiendo las reglas de la pelota centrífuga".⁴¹ La respuesta podría ser la de tantos estadistas materiales de aquende o de allende el Atlántico frente a cualquier instancia de elevación ética y vuelve a pensarse si no la crítica que se haga de utopía, nos sería aplicable a nosotros mismos.

La salida fácil la ha proporcionado la tan cacareada relatividad de los valores —que, en efecto, están relativizados "pero sólo hasta cierto punto" por la situación cultural, por la estructura social y que, en cambio, permanecen idénticos para toda la humanidad en lo que pudiera considerarse como su porción radical ya que no se trata de mantener una antimonia total entre la relatividad y el carácter absoluto de los valores, sino de establecer una jerarquía entre ellos y descubrir cuál es la multitud de los relativizados por las situaciones sociales histórico-culturales y cuál el pequeño número de aquellos otros, fundamentales, que comparte toda la especie humana, ya que, conforme al decir de Shakespeare, en *Troilus and Cressida*, "No reside en valor en el capricho particular: La dignidad y estima, consérvase tan igual en donde era preciosa, como en la tienda de quien la cautiva".⁴²

⁴⁰ *Id.* p. 230.

⁴¹ *Id.* p. 230-L

⁴² Shakespeare W.: *Troilus and Cressida*. II, 2.



QUÉ SON LA PLANEACIÓN Y LA PLANIFICACIÓN

SU SIGNIFICACIÓN EN EL MARCO DE LOS TIEMPOS SOCIALES

Plantearse “¿qué es la planeación?” parece —originalmente— un intento ilegítimo en el terreno sociológico. Porque, referirse a la planeación —que apunta hacia el futuro— parece que equivale a adentrarse en los terrenos de la política y a salir de los de la sociología.

La calificación de ilegítimo que podía darse al tema “sociología de la planeación y de la planificación” podía tener su raíz en otra concepción teórica: la de la correspondencia entre los tiempos y las disciplinas sostenidas por el sociólogo francés Émile Sicard. Sicard ha insistido en diversas ocasiones en que el presente es el tiempo de la Sociología en tanto el pasado resulta ser el tiempo de la historia y el futuro el tiempo de la política. La presentación es atractiva y, como todas aquellas ideas de algún valor, fecunda suscitadora de plémicas (es sabido que sólo los lugares comunes logran plena e inmediata adhesión). Ya en otra ocasión, señalábamos la necesidad de precisar ese concepto de “presente” en cuanto tiempo de la sociología, puesto que No nos parece verdad que sólo podamos hacer sociología mexicana, por ejemplo, de este siglo. Esa necesidad de definir en otros términos ese presente, así como nuestras observaciones acerca de la manera en que mediante un traslado espiritual del sociólogo a otros tiempos —recordamos a von Martín y su Sociología del Renacimiento— hace factible el que, convertido ese pasado en presente para los fines de la investigación, se posibilite un estudio sociológico del pasado, parece imponer una definición no ya de “presente histórico”, sino de “contemporáneo-para-fines-sociológicos”.

En efecto, si el observador se queda en su tiempo y desde su tiempo estudia las configuraciones sociales situadas diez o quince siglos atrás en cuanto cosas del pasado, estará haciendo historia y no sociología; pero, si el estudioso, mediante un esfuerzo mental de reconstrucción histórica, sí, pero

también de identificación endopática —cara a la sociología de Weber— se traslada esos diez o quince siglos y se sitúa como observador de algo que mediante ese esfuerzo se ha convertido para él en presente, o, mejor aún, en “contemporáneo mediante procedimientos y para fines sociológicos”, dicho estudioso estará haciendo sociología y no historia.

El que esta idea substancialmente modificada de contemporaneidad para fines sociológicos es algo a lo que tácitamente reconocen validez, con su desarrollo, los Congresos Mexicanos de Sociología, y el que, gracias a ello, queda válida la existencia de una rama que puede denominarse sociología de la planificación (del dominio técnico) o, mejor aún, de la planeación (del dominio político), es algo que podría demostrarse mediante un análisis del significado profundo que tuvieron un Congreso de Sociología del Derecho centrado en el entorno de 1857, y un Congreso de Sociología de la Revolución centrado en el entorno de 1910.

Que el pasado —en su acepción más estricta, tradicional no tecnificada científicamente, no perteneciente aún a un vocabulario sociológico— no es exclusivamente el tiempo de la historia, lo demostró el hecho de que pudo hacerse sociología referida a un hecho del pasado histórico de México; el hecho de que pudo realizarse un estudio sociológico y no un estudio puramente histórico de las constituciones mexicanas de los últimos tiempos. El que el presente —instantáneo, momentáneo, restringido, no sujeto a redefinición científica— no es el único tiempo de la sociología como se pretende, lo demostró suficientemente el hecho de que al entablarse las discusiones sociológicas acerca de la Revolución Mexicana de 1910, hayan tenido que recordarse sus antecedentes y que preverse sus consecuencias, dentro de una postura que —quizás nunca se subrayará bastante— recuerda que al lado de lo sistemático de la sociología figura, con igual categoría o rango, lo genético, pudiendo apuntarse esto en el haber de Antonio Caso que supo denominar a la suya Sociología Sistemática y Genética. Y que el futuro no es exclusivamente —como se pretende en cuanto se le redefine científicamente— el tiempo de la política, sino que también corresponde en buena parte como “tiempo” a la sociología, dentro de una definición adecuada, se demuestra por la convocatoria del Instituto de Investigaciones Sociales para la reunión de ese Décimo Congreso Nacional de Sociología referido a la sociología de la planeación (más específicamente, de la planificación social) y cuya importancia para el mundo de hoy, tanto como para el de mañana, ha subrayado —publicando un artículo periodístico en vísperas de la reunión— el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.

Se trató, en un caso —en el de la Sociología del Derecho referida especialmente a la Constitución de 1857— de la sociología que nos ha quedado verdadera gracias a la historia. La historia recogió del entorno de 1857 una serie de datos que le ha proporcionado al sociólogo mexicano de 1957; el sociólogo mexicano se ha trasladado espiritualmente a ese centro referencial de 1857 y procediendo como si en él fuese presente ese año de 1857, ha podido observar las relaciones entre la sociedad mexicana de la época y la carta jurídica constitutiva que se dio en esos años. Pero esa presencia suya traslaticia en el año de 1857 sigue suponiendo un tener en cuenta antecedentes y consecuentes, y considerarlos en forma distinta a aquella en que los considera la historia. Porque si el sociólogo de 1957 trasladado a 1857 se concibe como un hombre de edad media (de entre 33 y 66 años, por ejemplo, y sólo para recurrir a las cifras signaléticas más burdas), en ese año central, no puede pasarle inadvertido el que con él conviven hombres de 66 y más años (que representan vivencialmente el pasado cronológico respecto de 1857) y hombres de menos de 33 años (que representan vivencialmente el futuro respecto a 1857); o sea, que en tal forma, tanto los antecedentes como los consecuentes se presentan como fuerzas sociales copresentes en la sociedad de la época y, por tanto, como objetos del estudio sociológico y no ya sólo —dentro de una perspectiva diferente— como objetos del estudio histórico.

O sea, que el sociólogo que estudió en 1957 la sociología de México de hacia 1857, al referirse a los antecedentes de la constitución de ese año no hizo historia (aun cuando se refiriese a hechos de un pasado que es remoto para nosotros en 1957), en la misma forma en que no hizo política al referirse a las consecuencias de esa constitución sobre la vida social, a pesar de que con ellas mencionaba algo que resultaba futuro para 1857.

Porque los antecedentes inmediatos de los movimientos sociales que condujeron a esa constitución de mediados del siglo pasado, eran antecedentes encarnados, socialmente presentes, socialmente actuantes —si bien ya limitadamente actuantes— en cuanto radicaban en los hombres de más de 66 años que habían preparado o que se habían opuesto a la realización de ideales que en esos momentos cristalizaban en una especial forma de organización jurídico-política.

Porque las consecuencias —las consecuencias inmediatas de esa constitución normativa de nuevas formas de convivencia— eran asimismo resultados que encarnaban, que también se realizaban ya, desde luego, en la vida social; en cuanto las consecuencias se encontraban socialmente presentes —germinalmente presentes para el futuro, en vías de desarrollo para el

presente— si bien todavía estaban limitadamente desarrolladas y todavía eran limitadamente actuantes en los hombres de menos de 33 años, que encontraban en la nueva forma de estructuración jurídico-política, o bien un punto de partida para ulteriores realizaciones, o bien una creación a la que enfrentarse con ideas y acciones propias.

Se trata, en el otro caso, en el de la Sociología de la Revolución, de la sociología que estamos viviendo actualmente, al menos en sus consecuencias, y para la que no necesitamos traslado espiritual o con respecto a la cual la traslación es mínima. Al referirnos a los antecedentes de la Revolución Mexicana de 1910 no estamos haciendo historia, como no la hacemos al referirnos a los procesos sociológicos que permiten hablar del estallido de la revolución misma; y no hacemos historia, como que con nosotros conviven muchos de quienes se encontraron presentes en tales acontecimientos, para quienes tales hechos constituyen carne y sangre de sí mismos, motores de su actuación social presente; porque con nosotros conviven quienes habiendo participado en tales luchas o habiéndose opuesto a ellas, siguen siendo actuantes en nuestra sociedad, así su actuación tenga que reducirse a veces, como en el caso de don Antonio Díaz Soto y Gama, a denunciar todos aquellos actos que parecen contrarios a los ideales por los que lucharon.

De este modo es como, ése, que puede ser pasado, objeto de estudio para el historiador, se convierte —por obra y gracia de esos convivientes nuestros que han rebasado ya las edades medias de la vida— en cosa contemporánea y en cosa contemporánea que considerar en el estudio sociológico; es, si se quiere, la presencia —próxima a enmudecer quizás y a convertirse en auténtico pasado para nosotros en caso de que no practiquemos los traslados espirituales de que hemos hablado— de una tradición con la que pueden estar o no de acuerdo corrientes que se consideren más progresistas, o con la que pueden estar en oposición corrientes para las que la revolución sea considerada como un fracaso, pero que es una presencia que hay que considerar en cualquier estudio sociológico estricto.

Asimismo, al referirse a la forma en que muchos consideran que la revolución se encuentra en marcha; en que otros consideran que la misma debe rectificarse o por lo menos rejuvenecerse y que en otros más señalan la necesidad de que se supere a sí misma, se están mencionando consecuencias de un desarrollo que parece apuntar al futuro que sería —según la concepción sicardiana— el de la política. Pero el que tales consecuencias inmediatas no son exclusivamente objeto de la política ni radican exclusivamente en el futuro nos lo muestra el hecho de que con nosotros conviven quienes, quiéranlo o no, están sufriendo o se están beneficiando —al través de una

educación, de su participación en un sistema económico, de su normación por una organización jurídica, de su inclusión en una política y, en general, al través de su enmarcamiento por una determinada organización de las formas de convivencia— del movimiento revolucionario, de los regímenes emanados de la revolución y, más específicamente de los anhelos de rejuvenecimiento que actualmente mueven a la sociedad mexicana. Y de un anhelo de rejuvenecimiento que —hay que decirlo— busca, en cuanto es posible, obtener el mejoramiento al través de procedimientos que hasta donde es posible eviten el cambio violento, revolucionario, sangriento...

Se trata, finalmente, en el último caso —en el de la sociología de la planificación y más latamente, en el de la sociología de la planeación de la política mexicana— de algo que, de primera intención, parece corresponder exclusivamente al campo puro de la política y a la demarcación del futuro como tiempo propio de dicha actividad. Pero, como en los casos anteriores, vuelve a justificarse la posibilidad de una sociología de la planeación en un sentido que es el que seguidamente trataremos de aclarar dentro de un paralelismo consecuente con las dos presentaciones anteriores.

Hacia 1960 —hacia el sesquicentenario de nuestra independencia política y quizás en el primer año de nuestra independencia sociológica— los hombres cuya edad se encuentra entre los 33 y los 66 años son plenamente actuales. Estos años son, para ellos, en justicia, el presente. Estos años son, para los hombres de más de 66 años, el futuro que están contemplando anticipadamente; es la suya una prefuturación. Estos años son para los hombres de menos de 33 años el pasado, en cuanto, en el momento de ganar plena conciencia de lo que ocurrió en estos años, serán hombres situados en las edades medias de la vida (entre los años de 1976 y 2000). Sin embargo, para los hombres que hacia 1960 se encuentran en las edades medias de la vida, tanto los hombres de más de 66 años como los de menos de 33 años son convivientes suyos; son realidades sociales, encarnan fuerzas sociales que considerar; representan el punto de vista de los antepasados o el punto de vista de los posterios; unos opinan de su actuación desde el ángulo de la tradición que encarnan; otros comienzan a enjuiciar su labor desde el punto de vista de los ideales que avistan, de las realidades que ellos habrán de hacer concreta.

Para quienes se encuentran centrados en 1959-60, los hombres que actuaron entre 1910 y 1914 aproximadamente representan un pasado, pero un pasado aún vivo. Para ellos mismos, los hombres que actuarán entre 1974 y 2000 aproximadamente representan un vivo futuro. El presente de estos hombres que se encuentran en las edades medias de la vida en su actuación

política o de cualquier otro tipo. Planear y, más concretamente, planificar su actuación política representa para ellos una actividad social presente, una actividad social enfocable desde el ángulo de la sociología por ello mismo y, en este caso, sin necesidad de traslado temporal. Planear representa para ellos tener en consideración los antecedentes vivos y actuantes que representan los hombres de más de 66 años tanto como considerar los consecuentes vivos y actuantes representados por los hombres de menos de 33 años. Pero la planeación no es exclusivamente historia (aunque también se apoye históricamente) por el hecho de referirse al pasado, en la misma forma en que la planeación no es exclusivamente política (aunque tenga que hacer continua referencia al futuro) por el solo hecho de considerar ese futuro.

Pero si la planeación —actividad de adulto—, para estar fundada realisticallyamente desde el ángulo sociológico, necesita considerar el dato histórico, tradicional, de línea de desarrollo del grupo humano que de Pueblo Natural pasa a Pueblo Cultural dotado de un proyecto de vida, y de Sociedad pura y simple a Sociedad planeada, dotada de un proyecto y de una voluntad de existir, y no es menos cierto que, para estar justificada idealísticamente necesita hacer referencias prospectivas hacia lo que quiere lograrse en el futuro, la planeación debe considerarse —sobre todo— como actividad presente y, por lo mismo, se la puede estudiar sociológicamente.

* * *

Algunos afirman que la sociología de la planeación es una sociología estudiantina de la sociedad destinada a que a dicha sociedad conocida en tal forma se le apliquen las decisiones de la planeación y que, por lo mismo, la sociología de la planeación viene a ser lo mismo que la sociología general o que, puesto que la sociología de la planeación tendría que serlo de sociedades concretas, y no de la sociedad en general, vendría a ser equivalente de “sociografía” o descripción de las sociedades. Su miopía es evidente.

Hay una sociología previa a la planeación. Es ella la que proporciona los datos sobre la estructura y el cambio sociales que necesita considerar la planeación. Es la sociología de la que habla Michelle Mack en su trabajo relativo a que “es necesario conocer las estructuras de un país antes de emprender cualquier acción planificada”. Pero esa sociología no agota ni mucho menos la sociología de la planeación sino que, por el contrario, es la más pobre de todas las facetas de esa sociología de la planificación. Trabajo sociográfico más que sociológico, como es muy posible que dijera, con justicia, Roberto Mac-Lean y Estenós.

Hay una sociología centrada en la planeación, que identifica planificación y causación social consciente, voluntaria, pues, siendo como es la actividad práctica de la planeación (y más específicamente de la planificación), labor que corresponde en justicia a la política, tal actividad puede ser apprehendida, desde su peculiar punto de vista, por la sociología, en cuanto la planeación representa, en su forma más alta, el esquema racionalizado, voluntarizado, de la causación social, tal y como es estudiada por MacIver, y esta concepción de la causación social es, hoy por hoy, uno de los pocos elementos a través de los cuales puede reconocerse un estudio sociológico, y diferenciarse de aquellos otros estudios que, aunque se refieran a lo social, y se elaboren con el mejor deseo de hacerlos sociológicos, *no son sociológicos*.

Hay una sociología estricta y extraordinaria fructífera de la planeación en cuanto al aparecer el concepto en una sociedad; en cuanto al presentarse la decisión de planear y planificar la vida social, hay un cambio substancial de las actividades —incluso de que se lleve a la práctica el plan; incluso antes de que llegue a precisarse cuál será éste—; en cuanto el plan resulta ser un estímulo experimental, un elemento modificador o productor de actitudes —psicología social—; en cuanto transformador de procesos sociales; en cuanto introductor de nuevas formas de coerción que deben considerar las concepciones relativas a la libertad a las que alude Michelle Mack, si han de ser realistas, pero también y sobre todo *la concepción* de libertad a la que permite llegar un estudio antropofilosófico, pues se trata de una forma de libertad por superar y de una forma de libertad por alcanzar, so pena de condenar a las sociedades al estancamiento y a la muerte, siendo una problemática análoga la que enfrenta Jorge Martínez Ríos al plantearse la necesidad de que una planeación defina previamente lo que entiende por “progreso” o por “desarrollo” de acuerdo con los patrones mentales que le sean propios.

Nuevas formas de coerción que deben buscar la realización de una libertad más plena, juzgada a la luz de este concepto antropofilosófico de libertad, a la luz de una cierta entelequia que precisa sus perfiles en la historia; formas de coerción que deben llegar a juridicizarse, como apunta Fernando Anaya Monroy, en referencias específicas concretas pero que, también y sobre todo, deben interiorizarse, tras ser aceptadas por los individuos a través de la persuasión a fin de que éstos lleguen a sentir las como liberadoras. ¿No es esta necesidad de dotar de sentido, para los individuos, a la actividad planificadora la que ha llevado a la URSS, es un esfuerzo educativo (necesaria contrapartida de la planificación) a producir películas como

“Cuando pasan las Cigüeñas” (recuérdense las secuencias finales) o como “El Destino de un Hombre”?

Porque si la planificación representa el lado objetivo del fenómeno, la educación constituye no un sector por planificar, sino la contrapartida, por el lado subjetivo, de la planificación, unificada con el dentro del plan, más general y amplio.

En este sentido, si se buscan referencias cruzadas se encuentra que, frente a la existencia de grupos naturales y de grupos artificiales subrayada por Meadows (con distinción que recuerda la del autor de la Teoría de los Agrupamientos Sociales), la propaganda estudiada por Luis Castaño se convierte en verdadera educación cuando se ciñe a las necesidades de los grupos naturales de la sociedad, mientras que cuando sirve a los intereses de los grupos artificiales representa la máxima concreción esclavizante.

Abordar el problema en estos términos: “planificación-educación” como polos complementarios del lado de lo objetivo y de lo subjetivo arroja luz sobre otros problemas conexos. Porque es verdad que, los recursos con los que hay que contar para la planificación se encuentren en la mente de los hombres? La proposición parecía tentadora, en cuanto no hay efectivamente “recurso” sino cuando como tal puede definirlo el hombre, pero, para que haya recurso definido como tal por el hombre, es preciso que antes exista ese algo en forma objetiva. En el encuentro de las vías de ida y vuelta de lo objetivo y lo subjetivo surge como tal el recurso. Ni en naturaleza de por sí e independientemente del hombre, ni en el hombre de por sí e independientemente de la naturaleza sino en la convergencia de ambos, en los vínculos hombre-tierra que son vínculos que imponen, sí, la planificación, pero que, sobre todo, la posibilitan. Creer que algo es recurso y que es recurso agotable o renovable que conservar o que renovar y que por lo mismo ha sido protegido por la sociedad en el pasado con los cultos dendrolátricos y geolátricos; concebir tal recurso como algo que existe en la naturaleza y que es útil para el hombre gracias a que ha alcanzado un determinado nivel tecnológico; como algo que tiene que seguirse protegiendo en el futuro como se protegió en el pasado con el desarrollo (incluso en sociedades como las de fundamentación materialista) de un sentido de religiosidad, no puramente dogmática, sino con una religiosidad del tipo de la definida sociológicamente por Émile Durkheim que puede observarse verdadera por la etnografía y por la historia. Sentido indispensable de religiosidad de este tipo, incluso en la URSS, como parece demostrarlo quien interprete adecuadamente la Cantata a los Bosques de Dmitri Shostakóvich. Sacralización de los recursos naturales y humanos frente a cualquier intento de vulneración por propios y extraños.

Sacralización incluso de los recursos culturales de un pueblo cuando en relación con los mismos puede sospecharse una lesión posible.

Pero, señalar por igual las dos caras, objetivas y subjetivas, planificadora y educativa, en un nivel, permite un traslado a otros niveles inferiores de abstracción —a otros niveles superiores de concreción— que son los que plantea una planificación democrática (contrastante con las planificaciones totalitarias nazifascistas). Porque, para lograr una planificación democrática y, simultáneamente una planificación para la libertad, realizadora también de una justicia social, parece indispensable multiplicar para el individuo las posibilidades electivas de participación (o de falta de participación conforme a la polaridad intimidad-soledad de Paul Halmos) en diferentes grupos naturales, en cuanto esto representa mayores posibilidades de personalización (si ha de considerarse el lado subjetivo) y, por otra parte, parece ineludible el que la libertad se instrumente objetivamente, el que, proporcionando medios materiales (como imprentas y periódicos para garantizar la libertad de expresión), la posibilidad de elección brindada por la sociedad garantice su realización, pues la libertad no llega a ser tal sino cuando puede concretizarse en hechos y en actos.

Abordar el problema de la planeación desde el ángulo sociológico, representa si no prescindir de, sí de tratar de someter a la debida jerarquización los intentos de "planeación" que quieren realizarse en sectores específicos: los intentos de planeación económica, de planeación de la salubridad y de la higiene, de planeación urbana, de planeación de los partidos políticos, etc., porque si bien es verdad que la patria de origen del concepto de planeación es el sector económico y que la planificación tiene su origen como concepto, en la planificación urbana, no es menos cierto que una planeación llevada a lo concreto no puede ser sino planeación total de la vida socio-política de la colectividad humana: planeación total enmarcada internacionalmente, y, por lo menos, en el momento actual no puede ser sino planificación dentro de las fronteras estatales así tenga las mismas prolongaciones internacionales (enraizadas en los intereses internos de cada Estado) y así haya intentos de planificación de algunos sectores de la vida económica desde órganos internacionales.

Múltiple en facetas, esa planeación y esa planificación responden a un problema grave; pero, por su parte, y en su momento, pueden llegar a plantear, también, graves problemas. Planeación y planificación son formas de rebeldía en contra de la inercia que le ha permitido seguirse moviendo desde la invención de la máquina, pero en la que se está agotando ya el impulso que el ser humano recibió de dicho invento; rebeldía en contra de una situa-

ción que al agotar la fuerza del impulso, amenaza hundir al hombre en el continuo indiferenciado de lo no humano.

Y bien está que se produzca esa rebeldía en contra de la automatización y de la cibernética esclavizadoras del hombre. Pero estaría mal que la rebeldía fuese incalificada y se produjera, sin distingo alguno, en contra de la automatización y de la cibernética. Porque en ese sentido, las reivindicaciones del hombre piden que se desarrolle una actitud favorable hacia la automatización y la cibernética en cuanto auxiliares del hombre.

Pero, en el futuro ¿no habrá necesidad de que alguien lance su grito de vigía, alertando a los dormidos no ya en contra de la improvisación suicida, contra la que hay necesidad de precaver en esta hora, sino en contra de la planeación y la planificación aplastantes. Porque, así como la máquina copió a la naturaleza y se alejó de ella progresivamente, la planificación copiará a la máquina y tenderá a crear su sistema de revolución interna y, por otros caminos, diferentes de los antiguos, se alejará de la máquina y de la naturaleza y amenazará con someter al hombre a un nuevo determinismo.

¿Cómo estallará entonces la revolución antiplanificadora? ¿Cuáles serán las vías por las que se buscará restaurar en su sitio a la espontaneidad humana. Ante esas interrogantes particulares sólo cabe responder abriendo otra, mayor, interrogante, abismática pues se trata de un hecho del remoto futuro, que de necesidad, nos resulta inaccesible.

QUÉ ES LA RELIGIÓN

SU SIGNIFICACIÓN FUNCIONAL Y DISFUNCIONAL

En *La Sociología de la Religión*, Hault¹ hace gravitar la especificidad de la sociología (frente a las otras ciencias sociales) en su función integradora y generalizadora y en el énfasis que pone en lo social frente a lo individual (que es lo que la distingue principalmente de la psicología). Este punto de vista es aceptable si se considera que se habla de un mayor énfasis y no de un tratamiento de lo social que excluya lo individual (en el sentido de lo que evoluciona hacia lo personal) puesto que no hay sociología que pueda prescindir de una porción articuladora con lo psicológico, en la misma forma en que no hay psicología que pueda prescindir de su articulación sociológica. A menos que psicología y sociología se conformen con trabajar con meros fantasmas de sociedad y de individualidad.

Hault califica su propia postura de "determinismo socio-cultural". De acuerdo con dicho determinismo, considera primeramente a la religión en cuanto variable dependiente de lo social y después —a través de la idea de interacción— en la calidad que la propia religión puede tener como variable independiente y funcionalmente significativa.

Mediante una consideración de diferencias acentuales, Hault trata de encontrar cuál es la significación *religiosa* de la sociedad (el papel que la sociedad desempeña en la religión) y la significación *social* de la religión (el papel que la religión desempeña en la sociedad). Y, se percate de ello o no, es este último aspecto el que parece que debería constituir preferente polo de atracción para su empeño, puesto que el estudio propio y profundo del significado que la sociedad tenga para la religión no puede realizarlo un cientista,

¹ Hault, Thomas Ford: *The Sociology of Religion*. The Dryden Press Publishers, N. Y., 1958, pp. 438.

sino un hombre religioso; éste, incluso, no se contentará con estudiar la intervención que lo social tiene en lo religioso, o la forma en que lo social puede servir de instrumento para que una iglesia logre sus propósitos, sino que intentará poner lo social al servicio de lo religioso *stricto sensu*: o sea, que buscará instrumentar lo religioso con medios sociales.

De acuerdo con el principio de la compatibilidad sociocultural, "las partes que constituyen una sociedad tienden: a ser compatibles entre sí; a ser mutuamente responsables; a sostener creencias y prácticas complementarias, todo ello por ser producto de las mismas formas sociales y de las mismas normas culturales".

Esto —nos dice el funcionalista— es lo que permite que el *ethos* social total y los valores religiosos en particular lleguen a reflejarse en el comportamiento en el grado en que son compatibles con otros requerimientos sociales y culturales.

La imagen que así se nos brinda, se inclina peligrosamente hacia el lado de la armonía, en detrimento de la verdad. Porque, es cierto que se habla de "tendencia" y de "grado de compatibilidad" con otros requerimientos sociales, pero (a menos que haga la pertinente llamada de atención) se corre el riesgo de creer que la tendencia a la armonía se produce *espontáneamente*; que espontáneamente se sostiene, o bien que la proximidad de las sociedades respecto de la compatibilidad intersectorial es siempre muy alta o *casi perfecta*, cuando en realidad es más frecuente que ocurra lo contrario: que haya amplias aberturas entre los sectores, y la armonía tenga que lograrse a base de dura y tesonera lucha. Y se corre el riesgo, por otra parte, de creer que las diferentes partes constituyentes de una sociedad tienden a compatibilizarse sin *producir sufrimiento* a los miembros de la misma.

Un observador pasivo de los asuntos humanos puede correr el peligro que le acecha; puede poner despreocupadamente el pie en la trampa que se le tiende. Un participante activo en los asuntos de los hombres —que no puede olvidar que en cuanto trata de lo social sigue manejando seres de carne y hueso— no deberá correr tal riesgo; no podrá arriesgarse a caer en ninguna trampa. Más aún, deberá recordar —para precaverse— todos aquellos sueños de "armonías pre-establecidas", propios de los optimistas impenitentes; todos aquellos mitos que crearon —en el dominio de lo económico— quienes pensaban que la libre competencia tendía a equilibrar y armonizar los intereses contrapuestos sin considerar que ese equilibrio y esa armonía —que a la larga, y muy a la larga, es posible llegase a realizarse— estaba costando y habría de seguir costando por mucho tiempo, sufrimientos indecibles a millones de hombres.

El que esas porciones sociales *tiendan a ser compatibles no dice que lo sean*; ni que se encuentren muy próximas a serlo. Y, en la abertura —muchas veces enorme— entre ellas, radica el drama humano en su forma más frecuente: en cuanto crucifixión del hombre entre dos normas o valores que (por lo menos en parte) son mutuamente incompatibles, y que se imponen simultáneamente a su consideración no sólo como atendibles, sino como obligatorias. Normas mutuamente incompatibles, y que espontáneamente no se vuelven compatibles, o que por sí solas apenas si llegan a compatibilizarse en el nivel más bajo; en el más desfavorable para el hombre. Normas que no llegan a compatibilizarse en altos niveles, o en niveles favorables para el hombre sino cuando éste interviene, consciente, voluntariamente, iluminado simultáneamente por la razón y la caridad o la concordia, para compatibilizarlas en el nivel que es propicio al Hombre mismo.

También en la naturaleza, las diversas fuerzas tienden a un equilibrio: la erosión de las tierras es una manifestación de esa tendencia al equilibrio (las montañas son terraplenadas y se llenan los valles) pero, con todo, eso no significa que el hombre (por lo menos en lo inmediato) se beneficie de esa erosión en cuanto todo, o que no haya formas de la misma de las que no sólo no deriva beneficio, sino con las que incluso se perjudica. Y ello no significa tampoco que, cuando no pueda impedirlo, no haya que tratar de volverla en su provecho.

Hay una tendencia a la compatibilización sociocultural de las diferentes partes de la cultura y, como científicos, podríamos contentarnos con constatar el hecho. Pero maldito el servicio que brindaría la sociología si, tras constatar unos hechos escuetos no señalara el significado que tienen para el hombre. ¡Y si tras señalar sus significados negativos no tratara de encaminarlos hacia rumbos en los que sus resultados tengan significados humanos positivos.

Anotar simplemente que “el *ethos* social total y los valores religiosos pueden llegar a reflejarse en el comportamiento en el grado en que sean compatibles con otros requerimientos sociales y culturales” equivale a olvidarse de lo que esta constatación representa para el hombre. Porque, frecuentemente, esos valores se refractan y no se reflejan en el medio social. Y ello suele ser causa de que se acuse de hipócritas a tantos que sostienen unos principios y parecen practicar o practican otros distintos pues no se suele considerar con igual frecuencia que el que exista una apertura entre los valores que se aceptan como motores de la acción y la acción misma, no significa, en muchos casos sino que existe una voluntad de cambio meliorativo que no se sabe cómo implementar adecuadamente.

Se olvida lo que esa constatación representa para la sociedad, y se olvida lo que esa constatación puede significar para el hombre. Porque ¿es hipócrita quien no *puede* practicar lo que sostiene como principio o regla de vida, aunque quisiera lograrlo? ¿o son igualmente hipócritas: 1o.—quien, por una parte, *no puede aunque quiera* y, por otra parte, 2o.—quien *dice querer y no quiere aunque pueda*? Podrá haber, en el primero, debilidad, y una debilidad más que moral, social en cuanto está en relación con fuerzas que le aplastan y que no podría vencer a menos que fuera un superhombre. Y en esa debilidad suya estaría el drama... Y habríamos pasado al lado de dicha situación dramática sin captarla —al no reconocerla—; sin buscarle remedio por no haber sabido buscar la significación de hechos descubiertos en una desnuda constatación sociológica. Y, en el segundo caso no habrá debilidad, sino una maldad manifiesta, susceptible —ella sí— de calificación ético-social.

Existe una tendencia hacia la armonía. Pero, es *sólo una tendencia*. Si la tendencia fuese tal que realizara siempre de modo indubitable la armonización, y que no sólo la realizara siempre sino siempre *en el más favorable de los sentidos*, la sociología sería algo así como un largo recorrido turístico por el país de Jauja. Es precisamente por lo contrario —porque la armonización no se cumple siempre o no siempre se realiza en el mejor de los sentidos— por lo que la sociología trata generalmente de situaciones inarmónicas; por lo que tiene que enfrentarse, de continuo, a problemas y trastornos sociales; por lo que las sociedades columbran incesantemente una amenaza o de disgregación o de aniquilación ya que, o pueden estallar por efecto de sus tensiones internas y de las presiones que desde fuera se ejercen sobre ellas, o pueden extinguirse al degradarse su energía interna por falta de mantenimiento y de renovación.

Existe, claro está, una cierta congruencia entre lo religioso y el resto de lo social, pero existen —no menos— puntos importantes de incongruencia. Hoult se fija sobre todo en los primeros. Las religiones aculturadas de una sociedad sostienen, predominantemente, valores y comportamientos que la sociedad correspondiente considera adaptados a las normas culturales de ella misma. Ciertas creencias y símbolos religiosos no son sino formas particulares de creencias y símbolos más generales, que incorporan las normas sociales más amplias que prevalecen en la sociedad que se estudia. Pero, si ello es cierto, no es menos verdadero el que observar los puntos —incluso mínimos— de incongruencia entre lo religioso y lo social en el caso de diferentes religiones específicas y de diferentes sociedades podría brindar útiles enseñanzas tanto a la sociopatología como a la sociología del cambio. A la sociopatología, por que dichas incongruencias son, en veces, dañinas; a la sociología del cambio,

porque las mismas contribuyen a la transformación social, en veces en un sentido meliorativo.

El estudio de la religión como institución social ofrece la oportunidad de observar la manifestación de una de las tendencias más frecuentes de lo social: la tendencia a la polarización. Efectivamente, mientras por una parte, los pequeños grupos religiosos informales tienden a crecer e institucionalizarse, los grandes grupos religiosos muestran una tendencia a la fragmentación, la cual busca servir intereses especiales.

La institucionalización religiosa representa: 1) aumento de la formalidad; 2) rechazo de los inconformes; 3) establecimiento de una autoridad rigurosa; 4) abatimiento de los niveles requeridos para la afiliación; 5) aumento de volumen, de respetabilidad, de las preocupaciones; 6) aproximación a otros grupos. Pero, la institucionalización conlleva frecuentemente una modificación consciente o inconsciente, voluntaria o no, de los valores mantenidos por el grupo en proceso de institucionalización y —con ello— suele producir el descontento o la insatisfacción que, por su parte, conduce a la fragmentación en hermandades, órdenes, sectas y denominaciones. Una de las divisiones diferencia a los tradicionalistas y ultramundistas de los innovadores, modernistas, vueltos hacia este mundo.

El estudio de las iglesias, de las hermandades, de las sectas, de las denominaciones es factible desde el ángulo estadístico. Tal estudio tiene, con todo, sus problemas propios, en cuanto el aspecto volumétrico de las instituciones religiosas es considerado muchas veces, por ellas mismas, como elemento propagandístico; esto les lleva, en la mayoría de los casos, a inflar sus efectivos. Por ello cabe preguntar: ¿Cuál es el significado de las cifras correspondientes por debajo del inflamiento propagandístico?

El significado será distinto para la sociedad global según sea diferente la actitud de sus integrantes hacia la religión. Quien asista a un servicio religioso en los Estados Unidos de América es probable que recoja la impresión de que asiste, fundamentalmente, a una función social; de que los asistentes se encuentran presentes porque se considera socialmente valioso ser practicante de una religión y es socialmente vituperable no serlo (lo cual implicaría, del lado de lo social —en una sociedad tan frecuentemente necesitada de ello—, la estimación de la religión en cuanto medio de “control” social de los individuos).

Quien asista a un servicio religioso en algunos de los países latinoamericanos (especialmente en áreas rurales o urbanas provincianas) recogerá una impresión de fanatismo, de temor reverencial hacia fuerzas superiores, que probablemente apenas si sería la contrapartida de una incapacidad casi com-

pleta para dominar tecnológicamente el medio físico y librarse democráticamente en el medio social. Todo lo cual modificaría considerablemente el significado de las cifras de afiliación religiosa, como lo modificarían también considerablemente los índices de observancia y apatía religiosa, y otros semejantes.

Existe —por otra parte— de acuerdo con los observadores, una tendencia a largo plazo hacia la declinación de la creencia religiosa tradicional. La religión se convierte más o menos en cosa de este mundo. Se relegan (un poco o mucho) los aspectos dogmáticos y rituales de la religión y se enfatizan en cambio sus aspectos morales (el “Muestra tu amor a Dios con tu amor al prójimo” en vez del “Reverencia a Dios aunque te olvides del prójimo” en las religiones cristianas) cuando no se llega a eliminar, con el dogma, la moral, para preservar tan sólo el ritual como medio de poner bridas a la cabalgadura de un grupo eclesiástico.

Pero, si existe esa tendencia, se da también la tendencia polar que, a partir de la ciencia y de un exaltado sentido social, tiende a reiluminar los dogmas para constituir una nueva ortodoxia (de acuerdo con la cual no se desechan los dogmas sino los significados caducos de esos dogmas que ya no se adaptan a las nuevas condiciones sociales).

Ha habido, en efecto, conforme indica Hault, las tendencias simultáneas de un declinar de las creencias en lo sobrenatural y de una creciente afiliación eclesiástica. La simultaneidad, la explica en términos de un ajuste secular de la religión y de una búsqueda de antidotos para la anomia. De estas dos tendencias simultáneas, es probable que la primera abarque a todo el “Occidente” e incluso —aunque con modalidades distintas en cuanto el crecimiento o la erradicación de lo religioso es en un caso involuntario y en otro voluntario— al Oriente tocado por la industrialización (que, en este sentido, es mera prolongación del Occidente). En cambio, también es probable que la segunda de dichas tendencias sea más específica de Estados Unidos de América, en donde “la guerra, la depresión, la inflación, la culminación del proceso aculturativo de los inmigrantes han conmovido los sueños de los miembros de la clase media”.

La industrialización y la urbanización, que han marchado siguiéndose de cerca, parecen ser aquellos dos de entre los múltiples factores principales que es ineludible considerar en cualquier estudio sociológico de nuestra época. De ahí que no extrañe que el autor otorgue especial consideración a la religión tal y como aparece ésta, contrastadamente, en los ambientes rurales y los ambientes urbanos.

En el tratamiento de Hoult se busca el establecimiento de un "tipo ideal" de iglesia rural que se contrasta con el de la iglesia urbana (o en caso de que se considere que no ha cristalizado aún un "tipo ideal" de iglesia urbana, con algunas de las características de este tipo emergente de iglesia). La iglesia rural está organizada en términos de los valores de los grupos primarios; hay lealtad y control mutuo entre los miembros; los servicios enfatizan la descarga emocional; su teología es fundamentalista, tradicionalista, exclusivista, ultraterrestre. En contraste, la iglesia urbana se organiza en términos de grupos secundarios; dentro de ella hay desconocimiento de los miembros; depende de la actuación de comités y funcionarios especiales; sus servicios son más elaborados o artificiosos; "teológicamente es modernista" y en ella "el ministro pone énfasis en el hombre y en lo que debe hacer éste para obtener éxito material y felicidad terrena".

El cambio de uno a otro tipo ha ocurrido a causa de "la mecanización de la agricultura, los salarios altos de las industrias citadinas, la movilidad y la invasión de las áreas rurales por los valores seculares urbanos, que han probado ser excesivos para la iglesia campesina, por lo que la mayoría de las iglesias rurales han cerrado sus puertas o han seguido a sus miembros a poblados y ciudades. donde atraen a un mayor número, pero tienen un control relativamente menor sobre la vida de sus constituyentes".

Al estudio que en esta forma se hace de la religión como institución social subsigue el estudio que se hace de la religión en relación con las otras instituciones sociales principales (la familia, el orden político, el orden económico, la estratificación social, la educación, la Ciencia).

En un tratamiento de tal tipo extraña no encontrar un examen de las interacciones entre la Religión y el Derecho, en cuanto formas diversas de control social. Y esas interacciones son de gran interés, nos percatemos de ello o no, hasta tal punto que, dentro de una misma religión, una misma prohibición (digamos, en el cristianismo, el "No Fornicarás"), puede permanecer fundamentalmente válida e igual para dos sociedades distintas, pero matizarse distintamente en cada una de ellas debido a que cada una de esas sociedades se ve influida por disposiciones jurídicas diferentes así como por valores distintos que esas mismas normas tratan de garantizar. Así, por ejemplo: en una confesión auricular católica, el sacerdote puede preguntar, en un caso, si la persona con quien pecó quien se confiesa, era casada o pariente, en tanto que en una sociedad distinta puede preguntar si se trataba de una menor o de una mayor de edad. Preguntas diferentes para sistemas valorativos que sin tener que ser necesaria y fundamentalmente diversos pueden mostrar diferencias de enfatización moral y jurídica...

En forma parecida, parece que el estudio de las interacciones debería abarcar, en un nivel inferior (pero no menos importante) las interacciones que se producen entre dos o más sistemas religiosos diferentes; entre religiones que compiten o entran en conflicto dentro de una misma sociedad. Así, por ejemplo, es posible que el catolicismo de países en los que impera el protestantismo se encuentre más o menos influido por patrones propios del protestantismo, sin dejar por ello de ser —fundamentalmente— catolicismo. En forma parecida, el protestantismo de los países católicos es probable que se vea influido por los patrones de éste, sin por ello modificarse substancialmente. Y ello es así 1) independientemente de uno sea religión de grupo minoritario y el otro religión de grupo mayoritario, y 2) también independientemente de que tanto uno como otro pertenezcan a la misma sociedad total.

Un estudio de la religión en el marco social puede mostrar, su tendencia a engranar armoniosamente con otras instituciones sociales; pero no debe hacer olvidar que esa tendencia requiere tiempo para realizarse; que ese tiempo abarca a veces varias generaciones; que en tanto se realiza, los hombres sufren por la disarmonía existente; que es preciso luchar por eliminarla. Debe hacernos recordar que si no nos es permisible mostrarnos optimistas en relación con el futuro humano no nos es permisible ser fatalistas y cruzarnos de brazos frente al sufrimiento actual, presente —sentido en carne viva nos de brazos frente al sufrimiento actual, presente —sentido en carne viva— de nuestros hombres. Debe hacernos pensar en que más que ser optimistas o pesimistas debemos ser realistas-meliorativistas, luchadores, orientados por un anhelo de mejoramiento humano cimentado en nuestra concordia (o identificación cordial) con los demás hombres.

La religión tiene una función social: contribuir a la unión entre los hombres, a través del apoyo que brinde a una moral de generoso aliento humano; pero ella misma puede ser profundamente disfuncional en el grado en que impida tal unión o la combata. Tendrá una función en cuanto libre al hombre del temor y la opresión; será disfuncional en cuanto lo encadene a ellos.

QUÉ SON TRASTORNOS Y PROBLEMAS

SU SIGNIFICADO DE ANORMALIDAD

Tradición denominativa y prospectos. En forma tradicionalista, John Lewis Gillin intituló su catálogo de problemas y trastornos sociales, *Social-Pathology*, lo que vale tanto como decir, en nuestra lengua, *Patología Social*. En seguimiento suyo, propusimos, en alguna ocasión, el que, por economía lingüística, se hablase de *Sociopatología*.

Contra la expresión sintética, lo mismo que contra la analítica, se suscitaron críticas. Y era natural que se unificase en la crítica a ambas denominaciones, puesto que nuestro esfuerzo, en este sentido, había sido puramente formal. Tales críticas eran fáciles de hacer. No se necesitaba ningún talento para ello. Había que pensar tan sólo en que si el organicismo en Sociología había podido ser objeto de crítica, y de crítica efectiva —por lo menos en los términos en que expresaremos en otra ocasión—, parecía posible correr perezosamente traslado de tal crítica a una disciplina que por hablar de “patología” social parecía hacer referencia a la sociedad en cuanto organismo susceptible de “enfermar”.

La crítica, naturalmente, provenía de quienes se habían detenido en los grandes titulares de las obras correspondientes, demasiado perezosos para asomarse a su contenido.

La crítica provenía también, naturalmente, de quienes eran incapaces de comprender los en veces ocultos y complejos mecanismos del lenguaje, y de quienes asimismo podían haber leído —pero haber leído mal— los manuales introductorios de la disciplina, pero que desconocían —y que por ello no habían podido examinar en su dialéctica propia— la historia de la sociología.

Porque muchas de las designaciones que actualmente consideramos como plenamente legítimas proceden de extensiones y de desplazamientos semánticos. Formas lingüísticas que primitivamente designaban realidades más restringidas o completamente distintas (asociadas, sin embargo, en la mente de

quienes emplearon por primera vez tales términos a fin de hacerlos cumplir las nuevas funciones que imponían las ciencias nuevas), son especialmente abundantes en estas novísimas disciplinas.

El proceso designativo obedece, en efecto, con máxima frecuencia, a este procedimiento, y no se sujeta —como algunos podrían pensar— a uno de construcción completamente artificiosa de formas nuevas y a una correspondiente asignación —puramente convencional— de un sentido determinado que se adjudicase a dichas formas nuevas o neologismos.

Y, estas extensiones y desplazamientos semánticos no sólo se encuentran en el orden del ser, como hechos que lingüistas y filólogos pueden y deben recoger, sino que los mismos —gritos de parto del lenguaje próximo a alumbrar un nuevo hijo— cumplen una función propia, en cuanto llaman la atención hacia determinadas realidades que, en otra forma, o pasarían inadvertidas, en general, o no llegarían a ser advertidas por la disciplina específica de que se tratase.

A la disciplina misma que habría de ocuparse de la sociedad en cuanto tal, la llama su fundador (antes de que otras motivaciones le conduzcan a acuñar el hibridismo con que ahora la conocemos) “Física Social”, y han sido designadas sus partes con los nombres de “Estática Social”, y de “Dinámica Social”, utilizándose así expresiones que, no por ser mecanicistas en vez de organicistas, resultarían menos criticables.

Entonces, ¿es válido que John Lewis Gillin haya hablado, y que nosotros estemos dispuestos a seguir hablando aún por bastante tiempo de Patología Social y de Sociopatología de acuerdo con un recorrido asintótico al que pensamos referirnos más tarde? Nos parece que sí lo es. Lo es dentro de las perspectivas actuales de nuestra disciplina, que hacen que tal título resulte inatacable, útil, e incluso imprescindible, si bien provisional.

Inatacable en cuanto no guarda una relación intrínseca con su contenido —o mejor, en cuanto ni Gillin, ni nosotros, hemos postulado que exista dicha relación intrínseca—; en cuanto apunta con suficiente vaguedad, no reñido con las posibilidades de precisión progresiva, hacia un sector de realidades que nosotros pensamos es preciso sujetar a una demarcación más rigurosa, pero que, sin tal designación vaga —e incluso imprecisa aún en sus límites— es posible que ni siquiera hubiese llegado a destacar como hecho científico, como susceptible de definición y estudio científico por una rama de la sociología, o que es posible que ni siquiera hubiese llegado a plantear el problema fundamental —que es posible conmueva hasta su cimiento tanto la disciplina sociológica como sus vecinas— que su mismo intento de constitución plantea.

Inatacable también, en cuanto la expresión no llega en Gillin —cómo pueden comprobar quienes se tomen la molestia de asomarse a su obra— hasta aquellos extremos a los que condujo a Lillienfeld, en cuyos trabajos la expresión “patología social” si oculta una burda analogía organicista, o, mejor aún, la prolongación en el terreno de lo anormal de tal analogía organicista suficientemente transitada en el terreno de lo normal y de la que, desde el primer momento, nos apartamos (en aquel entonces quizá más por razones estéticas que por razones científicas).

Válida provisionalmente; pero con una provisionalidad que no tiene por qué hacer pensar en la eliminación completa de expresiones como la de Gillin o como la nuestra, ni a corto ni a largo plazo. Porque, si bien es cierto que algunos rubros como los de “estática” y “dinámica” sociales dan la impresión de trasplante hecho desde una disciplina distinta de la sociología y, por lo mismo quizá debieran eliminarse —una vez que ello fuera posible— de los capitulares sociológicos, no es menos cierto que en el desarrollo discursivo que en sus trabajos realizan los sociólogos contemporáneos las emplean frecuentemente y en forma justificada, no obstante que en quienes tal hacen es imposible sospechar actitudes mecanicistas.

Imposibilidad de eliminación en cuanto se usan con una orientación referencial tal que les da contenidos completamente diferentes de los originales, sirviendo —con todo— para contrastar formas diferentes de enfoque de la misma realidad social.

Pero, no sólo inatacable y provisional, sino también útil e incluso imprescindible parece la expresión porque, si bien es verdad que hay que reconocer que el empleo de ciertas analogías obliga a la realidad a vestir una camisa de fuerza, debe buscarse que la camisa resulte cada vez menos constriñente.

Nos vienen a la mente, en esta conexión, nuestras reflexiones frente a la Sociologie Générale de Jean Haesaert, en cuanto, si bien por pulcritud lingüística pudiera pensarse en mantener las analogías (o, mejor aún, las expresiones idiomáticas extendidas o desplazadas semánticamente) en un mismo nivel, y, por ello, debiera hablarse de “estática” y “dinámica” conjuntadas en una “sinergia” y enfrentadas a una “disergia social”, igualmente debería pensarse que el nivel orgánico, más complejo, más elevado en la escala de los seres y, por ello, más cercano de lo social podría proporcionar camisas menos estrechas a las necesidades designativas de las disciplinas o porciones disciplinares que lo estudian.

Y, si bien puede parecernos más repugnante establecer relaciones semánticas extensivas y asociativas entre lo orgánico y lo social que anudarlas

entre lo mecánico y lo social —a menos que nos percatemos de que la degradación es mayor en el segundo que en el primer caso—, es lo orgánico —y, más que lo orgánico, lo sería lo psíquico— lo que posiblemente nos proporcionara el más rico repertorio de imágenes al través de las cuales pudiéramos fijar inicialmente nuestra atención en los fenómenos nuevos —apenas señalados indicativamente— que corresponden a la normalidad y a la anormalidad de las sociedades, para poder descubrir, al través de tales imágenes, su peculiaridad propia. Peculiaridad que tendrá que romper finalmente —pero no desde ahora— con los moldes provisionalmente adoptados para captarlas.

En este sentido, y en busca del suavizado lingüístico compatible con la elevación de los niveles designativos de las realidades sociales, ¿no sería más propio hablar de una anatomía, de una fisiología y de una patología o de una fisiopatología de las sociedades? Sí, nos parece que sería mucho más apropiado, siempre y cuando no nos dejásemos llevar a los extremos, queriendo establecer parangones entre órganos y sistemas corporales humanos o animales —¡aquellas analogías repugnantes que consideraban a los caminos como el sistema arterial y venoso de la nación, al gobierno como el cerebro de la misma, etc.!— y realidades sociales bien definidas. Nos parece que sería mucho más propio que nos mantuviésemos dentro de los límites que imponen el considerar ciertos fenómenos que ocurren en la sociedad como parecidos— y como parecidos dentro de ciertos límites— con respecto a los que ocurren en un organismo. Más aún, si reconociéramos que lo que diferencia al antiguo organicismo —criticado y liquidado— del organicismo nuevo o neo-organicismo propugnado principalmente por Corrado Gini —y cuyos frutos aún están por recogerse— estriba en que mientras el organicismo antiguo establecía analogías incidentales de valor descriptivo, el nuevo usa analogías substanciales o esenciales, de valor heurístico; en que mientras al antiguo parangonaba ciertos hechos y fenómenos sociales con ciertos hechos y fenómenos biológicos en sentido lato, más orgánicos en sentido estricto, o con ciertos hechos y fenómenos orgánicos considerados en forma parcial y sin su subsunción necesaria en una idea total, el organicismo nuevo busca establecer un paragón entre lo social y lo orgánico y, más precisamente, entre lo social y lo que de característico existe en lo orgánico, considerando, con los biólogos modernos, que un organismo es un sistema en equilibrio estacionario, dotado de autoconservación.

Esta forma de concebir al organismo, como es fácil apreciar, involucra concepciones mecanicistas y las sobrepasa o supera, siendo precisamente esto lo que parece deseable que logren en su día la psicología que deberá in-

volucrar concepciones biológicas y organicistas, superándolas) y la sociología (que deberá involucrar concepciones psicológicas, superándolas también).

En esta misma forma, probablemente resulte tan criticable hablar de “enfermedades mentales” o de “psicopatología” y de “psiquiatría” como de “sociopatología”, de “morbo sociales” o, incluso, de “sociatría”. También es posible que, antes de que la sociopatología logre su designación definitiva, sea preciso, previamente: conseguir que la psicología —especialmente en su sector propio, homólogo del patológico de la biología— fije su terminología; más aún, lograr que caracterice más completamente de lo que ha caracterizado hasta hoy, hechos y fenómenos propios de su dominio. Con ello, la Sociología podrá llegar a transitar por un psicologismo nuevo o un neo-psicologismo, colocado en una mayor lejanía con respecto al psicologismo de Tarde que la que puede existir entre el neo-organicismo y el organicismo de Spencer. Por un psicologismo de finalidad heurística, no reductor sino analogizador de lo social respecto de lo psicológico, que llegue a señalar analogías esenciales entre los hechos y fenómenos sociales y los hechos y fenómenos psicológicos, o entre la sociedad y la Gestalt psicológica, para poder determinar, asimismo —al través de tales analogías— la región por la cual lo social supera a lo psíquico y queda netamente caracterizado como fenómeno peculiar, complementario y opuesto (en una complementaridad y oposición dialéctica) de lo psíquico mismo.

A partir de ese momento, podría determinarse cuáles rasgos suyos habría que designar mediante una terminología propia; terminología que resultara adecuada a la temática de la disciplina sujeta a cuidadosa demarcación.

Mientras esto no ocurra ¿será prudente lanzarse a acuñar neologismos más o menos bizarros? ¿No será más prudente reconocer que, dentro de tales limitaciones, la designación aceptada por Gillin, de “Patología Social” (o su forma abreviada de “Sociopatología”), resulta no sólo útil sino indispensable en este momento histórico del desarrollo de la disciplina sociológica?

Definición y conceptualización. Pero ¿qué es lo que John Lewis Gillin coloca bajo el rubro de “Patología Social”? Su manera de definir la “Patología Social” ¿explica suficientemente la catalogación que hace de lo que nosotros —con una expresión doble que prejuzga de muchas cosas— llamamos “problemas y trastornos sociales”? La respuesta definitiva queda aplazada.

Veamos, por ahora, su definición. Revisemos a vuelo de pájaro su catálogo a la luz de dicha definición. ¿Se sujeta el catálogo al moldeo definitorio? ¿Lo rompe? Y, si lo rompe ¿sentenciaremos en favor de la definición o del catálogo?

“La Patología Social —para Gillin— es el estudio de los patrones sociales y de los procesos involucrados en el fracaso del hombre que trata de adaptar sus instituciones a las necesidades de la existencia, a fin de sobrevivir y de satisfacer las necesidades propias de su naturaleza”.

Como puede verse, la definición de Gillin es de considerable amplitud. Tanto así, que casi podría preguntarse si toda la vida humana, social no es una lucha —en buena parte fallida— para lograr la satisfacción de necesidades existenciales por medios institucionales y si, por lo tanto —en grado muy considerable— la Sociopatología roba su temática a la misma Sociología.

Lo anterior podría ponerse de manifiesto más claramente si se pusiesen de relieve los enraizamientos ideológicos que parecen existir subyacentes en la definición de Gillin. En efecto, aunque la crítica de los perezosos no se hayan enderezado en este sentido, la crítica más seria que se podría hacer de la Sociopatología es la que consistiría en afirmar que en la mayoría de los intentos sociopatológicos realizados hasta hoy, existe un considerable trasfondo ideológico, y que es difícil que la Sociopatología se libere de las implicaciones ideológicas que parece llevar aparejadas.

... En el caso de Gillin, la definición de la disciplina parece fuertemente teñida de individualismo. Puede observarse, en efecto, que se habla de “fracaso del hombre”. Y puede pensarse que referirse al hombre es sólo una forma expresiva del ser social; pero ello nos parecería abusivo en cuanto interpretación. Puede verse que, en la misma forma, se habla de “adaptación de sus instituciones” a la satisfacción de las necesidades de la existencia. Con esto, parece revelarse, en efecto, que lo social se considera como meramente instrumental con respecto a lo individual, en cuanto mientras se habla de ajustar las instituciones a la satisfacción de las necesidades del individuo, no se habla —por lo menos en la definición— del ajuste —necesario, correlativo— del individuo para la satisfacción de las necesidades de la sociedad.

En un proceso interpretativo, podría decirse —claro está— que Gillin, al mencionar al hombre, apunta hacia el ser social que hay en él tanto como al ser biológico y psíquico que en él existe (o, para hablar más propiamente, que apunta tanto al aspecto social como al biológico y psicológico del hombre). Asimismo, podría señalarse que Gillin no reclama sólo una adaptación con fines de supervivencia (cosa que representaría una clara referencia biológica en forma principal), sino una adaptación que busque satisfacer las necesidades propias de la naturaleza humana. Y podría deducirse que, con ello, está mencionando elípticamente las necesidades sociales del hombre tanto como las puramente biológicas y psicológicas del mismo. Pero, con esa in-

terpretación se pondría sobre el tapete —por lo menos mientras no pasásemos de la definición misma— más de lo que permiten colocar en él los datos aportados hasta el momento por el sociopatólogo estadounidense.

En estas condiciones, si su Sociopatología parece ser —por lo menos en el punto de partida, insistamos—, de clara extracción individualista, esto ¿no nos permite pensar que, en cuanto siempre ha habido individuos que fracasan o que no logran que las instituciones satisfagan sus necesidades no sólo sociales o espirituales sino incluso puramente biológicas, todos los procesos sociales que se han producido o que han ocurrido hasta ahora en el mundo, así como todas las instituciones que esos mismos procesos han hecho aparecer, y todas las estructuras en que parecen haberse plasmado al menos momentáneamente... están indeleblemente marcadas por lo patológico? ¿No permite pensar que, en tal forma —más aún que al través de las consideraciones previas— la Sociopatología abarcaría tanto... que acabaría confundándose con la Sociología misma, desplazándola incluso? Es por ello por lo que la definición gilliniana de Patología Social nos parece amplia. Demasiado amplia... Al mismo tiempo que, por su limitación radical, nos resulta estrecha. Demasiado estrecha...

Sin embargo, si bien no podemos afirmar que Gillin pase en ningún momento de una Sociopatología individualista a una Sociopatología socialista —en la que quizá hayamos caído inconscientemente en algunos de nuestros trabajos—, sí seríamos injustos si no agregásemos que —sin tocar su definición inicial, que parece arrojar luz sólo desde un ángulo sobre todo el resto—, el propio Gillin hace concesiones importantes y que esas concesiones matizan considerablemente su concepción sociopatológica. En efecto, no importa sólo —como en la definición— que las instituciones se ajusten a la satisfacción de las necesidades del hombre, sino que hay que reconocer también —como lo hace Gillin páginas adelante— que “cuando el individuo no está bastante bien ajustado a sus prójimos, se convierte en un problema”.

Puede alegarse —y con razón— que resulta insuficiente esta manifestación, puesto que el constituir el individuo un problema no especifica aún para quién o para qué resulte ser tal problema. Puede pensarse, inicialmente —en el límite— en una problematicidad del individuo para sí. Puede ocurrir, también, que se considere que la problematicidad que representa la existencia de un individuo inajustado es una problematicidad que hay que referir —en cuanto dañina— a los otros individuos. Puede ser asimismo que —previando ciertas objeciones— se agregue que esa falta de ajustamiento debe producirse en relación con un conjunto mayoritario de individuos (quie-

nes representarían las condiciones de normalidad del grupo), pero, en todo caso, ni siquiera esta caracterización podría salvar de la crítica a tal matización insuficiente.

Porque, en el caso, apenas si se ha logrado traspasar el nivel del atomismo individualista, para ascender y penetrar al nivel de lo interindividual relacional, sin haber ascendido hasta el nivel de lo social auténticamente unificado. Y, en este nivel de lo interindividual parece ser que es donde se corren los mayores peligros. Porque, finalmente, todo individuo resulta ser un problema para los restantes individuos; porque todo individuo tendría que considerar como factores o agentes sociopatológicos a cuanto o cuantos contribuyeran a obstruir la satisfacción de sus necesidades, de sus anhelos, de sus ambiciones —incluso desmesurada o excesivas— y, sobre dicha base, se daría con ello sentido y justificación a la expresión sartriana de que “el infierno son los otros”.

Ni siquiera el carácter mayoritario del conjunto de individuos que se tomara como punto de referencia; ni siquiera el carácter promedial o modal de sus rasgos podrían bastar para la apropiada determinación del desajuste de un individuo. Como que el problema de la normalidad no es, aunque muchos lo crean, ni esencial, ni única, ni principalmente problema estadístico. Y esto lo decimos aunque debemos reconocer también que la Estadística puede y debe contribuir —dentro de sus limitaciones— a aclararlo, pudiendo llegar a considerarse a dicha técnica como uno de los elementos indispensables para dicha elucidación. “Indispensable” sí, pero sólo uno de los indispensables.

Por esta vía, si el desajuste individuo-social es considerado como sociopatológico; si tal desajuste se entiende como falta de aproximación o falta de deseo de aceptación de estándares y normas sociales, y si las normas sociales —principalmente como mores— se conciben como formas de conducta prescrita (en cuanto se considera que de su observancia depende el bienestar del grupo), parece que habría que concluir que, en el trasfondo del pensamiento de Gillin pudo existir como polo del estudio sociopatológico —al lado del otro polo, constituido por la satisfacción de las necesidades individuales, que toman como punto de partida la necesidad de supervivencia del individuo— la satisfacción de las necesidades de la sociedad en cuanto tal, y la misma necesidad de supervivencia (supervivencia en el cambio, debíamos adelantar) de esa sociedad. Desgraciadamente, si esa doble polaridad existió en el pensamiento de John Lewis Gillin, permaneció tácita o en proceso de gestación, sin llegar a convertirse en expresa; sin llegar a salir a la luz y desarrollarse plenamente.

Probablemente las raíces individualistas del pensamiento de Gillin, y su misma procedencia de una sociedad regida por valores individualistas y competitivos, le impidieron ver esa polaridad directiva "socialista" a la que aludimos, que no alcanzó a serle develada ni siquiera por su sólida formación sociológica. Esto, de paso, parece poner de manifiesto claramente, la cuasi determinación social de la sociología y, por lo mismo, la utilidad que tiene practicar una crítica de la sociología basada en una sociología de la sociología, en cuanto manifestación quizá extrema de la sociología del conocimiento.

Porque, en efecto dentro de la Sociopatología, quizá más que dentro de la Sociología, caben y son de temer posturas parciales. Y, en forma semejante a como la Patología Social de Gillin tiene una proclividad patente al individualismo, es posible pensar en una Patología Social que considere como problemas y trastornos sociales cuantos atenten contra la existencia y contra las "necesidades" de la sociedad, sin considerar si los mismos atentan o no contra el individuo. O sea, una Sociopatología que deje de considerar como problemas y trastornos sociales —y los vea como hechos y fenómenos sociales normales— aquellos que, no por no repercutir directamente sobre la sociedad misma, dejan de dañarla al través del perjuicio que ocasionan a sus individuos.

De este modo, parece ineludible el que quien en lo futuro tome en sus manos estos estudios se percate por igual de la existencia de esta Caribdis y de esa Scylla, porque, por debajo de sus torsos de doncella, pueden descubrirse las colas pisciformes —que las vuelven monstruosas— de las ideologías individualistas o totalitarias, inadmisibles en un correcto enfoque sociológico que, como hemos dicho ya tantas veces, tiene que fundamentarse, a su vez, en un adecuado enfoque antropofilosófico, sociofilosófico; en la aceptación de una Imago hominis, tanto o más que en la de una Imago mundi.

Ahora que hemos señalado las formas definitorias y las concepciones fundamentales, conveniente es considerar o examinar así sea en forma rapidísima, algunas de las que en su catálogo lista como problemas y trastornos sociales.

La enfermedad física en el marco sociopatológico. La lista de problemas y trastornos sociales se inicia, en la obra de John Lewis Gillin, con la enfermedad. Y quizá sea aquí donde empecemos a observar las oscilaciones a que se ve obligado el autor por la existencia de un doble polo atractivo que no llegó a reconocer suficientemente. Porque si en sus páginas iniciales descubrimos una patente inclinación individualista y una —más débil y quizá no percibida— atracción socialista, en la definición sociopatológica de "en-

fermedad" cae plenamente en este extremo o, al menos, esto es lo que nos parece que ocurre.

En efecto, según el decir de nuestro autor, "la enfermedad que nos concierne no es el campo amplio de las fallas humanas tratadas por el médico, sino el área restringida del mal funcionamiento físico del hombre, que produce un lastre económico y social". En la cita, hemos subrayado las palabras finales en cuanto útiles para nuestros propósitos porque, en efecto, no se trata aquí de que las instituciones no se ajusten a la satisfacción de las necesidades del hombre, sino de que las fallas orgánicas del individuo repercuten en lo social.

Entonces, ¿por qué razón es sociopatológica la enfermedad? ¿Se dirá que porque atenta contra la supervivencia del hombre? No, porque si esto fuera así, pura y simplemente, no habría para qué agregarle gratuitamente el pseudoprefijo "Socio". En efecto, si la enfermedad atenta o puede atentar contra la supervivencia humana, no es por "falta de ajuste institucional a las necesidades humanas". Por otra parte, tampoco ha llegado a afirmarse que dicha enfermedad provenga o sea producto de las condiciones sociales.

A la luz de la definición de Gillin, a la enfermedad física habrá que estudiarla sociopatológicamente en cuanto las instituciones sociales y el mismo sistema social total sean incapaces de asegurar las condiciones de salubridad que la población necesita. O en cuantos factores físico-químicos conjuntados con condiciones económico-sociales —en sentido amplio— y laborales en sentido estrecho, permitan la aparición de enfermedades profesionales y su creciente incidencia, o cuando el sistema social total favorezca la existencia de condiciones laborales riesgosas que propicien la producción de accidentes de trabajo y el desarrollo de enfermedades profesionales. O en otras situaciones análogas a las descritas.

Según una concepción más amplia, si la enfermedad es sociopatológica (o sea, dañina para la sociedad y para los hombres que viven en sociedad) es por otras razones. Es porque la enfermedad, en ciertos —aunque no en todos— los casos, impide el establecimiento de los vínculos necesarios del hombre con los demás hombres dentro de lo social, y por ello atenta contra la supervivencia de la sociedad, en cuanto disminuye su capacidad productiva y la carga con un nuevo lastre económico, y en cuanto limita la actualización de las relaciones interhumanas de las que la sociedad toma el material necesario para constituirse o construirse.

Puede verse, con esto, que al pasar de lo abstracto a lo concreto, Gillin ha pasado asimismo, por lo menos en este caso, de la interpretación individualista a la socialista.

Pueden vislumbrarse también, al través de todo ello, cuáles son algunas de las necesarias distinciones que habrán de establecerse en el futuro en este campo en cuanto la enfermedad física de los individuos miembros de una sociedad no representa un problema social del mismo tipo que el de la anomia estudiada por Durkheim. En un caso —en el más recientemente mencionado— se trata de algo esencial y originariamente social. En el otro caso —en el más remoto para nuestra mención— se trata de algo incidentalmente social, originariamente orgánico.

Es más, la enfermedad podrá ser sociopatológica (y el parcial pleonasma es sólo aparente) e incluso sociopatógena —como debiéramos decir mejor— en ciertos casos, en tanto que en otros, siendo como es del dominio patológico no lo será del sociopatológico, ni llegará a ser en múltiples ocasiones, sociopatógena.

En efecto, la enfermedad de un rico ocioso, económicamente improductivo, en una sociedad dividida en clases ¿produce el mismo impacto económico que la enfermedad de un pobre trabajador, económicamente productivo? ¿No se podría pensar, incluso —dentro de una filosofía niveladora en lo social— que, en tales condiciones, la enfermedad del rico y el necesario consumo de medicinas así como la utilización de servicios por el mismo contribuiría a una mejor distribución de los ingresos y que, al través del sentimiento de alivio que el pobre pudiera experimentar en su situación económica —bálsamo para su descontento— la enfermedad del rico ocioso, improductivo, acabaría por no ser patológica, concluyendo por ser incluso benéfica socialmente?

Y, si alejándonos del plano de la cultura pasáramos al de la inmaterial, la enfermedad física de determinados seres ¿no vigoriza en vez de deteriorar los vínculos interhumanos de los que son sustentáculo? ¿No hacen que surjan otros vínculos que sin la enfermedad no hubieran podido surgir? Entonces ¿no parece ser, en este sentido, también, que la enfermedad no es de por sí sociopatógena o sociopatológica y que, por ello, no se la puede colocar en pie de igualdad plena con otros fenómenos que sí tienen claramente las características de los sociopatológicos en cuanto a su origen y repercusiones?

Porque, además, hay que considerar que la enfermedad lo que hace es surgir planteando una necesidad médica en la población, y que dicha necesidad puede satisfacerse o no mediante la construcción o la falta de construcción de hospitales (o sea, por medios institucionales adecuados), al través de la capacitación de médicos y enfermeras en número suficiente, etcétera.

Asimismo debe considerarse que el impacto económicosocial de la enfermedad puede estar convenientemente atenuado por la existencia de un sistema de seguridad social (que incluya, como uno de sus aspectos, el seguro por

enfermedad) así como gracias al desarrollo de actitudes adecuadas tanto de parte del personal hospitalario como de la sociedad misma en relación con el enfermo. Porque, lo que cabe pensar es, tan sólo, que la enfermedad física de los elementos de una sociedad se convierte en sociopatológica a partir del momento en que el número de enfermos sobrepasa determinado límite; a partir del momento en que la sociedad se ve incapacitada para hacer frente a las necesidades de hospitalización y de atención médica o, incluso, a las de prevención de las enfermedades (en cuanto se está desatendiendo una necesidad básica de los individuos) o en cuanto se ve incapacitada la sociedad para hacer frente, institucionalmente, a las repercusiones económico-sociales de la enfermedad misma...

La enfermedad, tipo de problema social diferente del trastorno social. Hay una tendencia muy frecuentemente observada en Sociología —que en este punto tiene su paralelo en la Sociopatología— consistente en querer explicar lo social por lo no social, infringiendo con ello la sabia prescripción metodológica que impone que siempre lo social se explique al través de lo social. En efecto, así como el emplazamiento de una ciudad no puede explicarse por sí mismo —aunque sí pueda hacerlo al través de las reacciones pasadas y presentes de sus poblaciones frente al medio— la vida social que transcurre dentro de sus límites, en esa misma forma, el desnudo hecho biológico “enfermedad física” no puede explicar los trastornos que es posible se produzcan en el seno de la sociedad, a menos que lo haga al través de la forma en que esa misma sociedad define la enfermedad y se enfrenta a ella.

Todo parece mostrar que quien reflexione siguiendo más o menos estas grandes líneas de pensamiento, encontrará que si las enfermedades físicas de los miembros de una sociedad constituyen para ésta un problema que resolver, las mismas no son ni de por sí ni en cuanto factores, elementos de perturbación de lo social, y que, por lo mismo, deben considerarse, al lado de otras manifestaciones, como “problemas sociales”, contraponiéndolas en cuanto tales, a manifestaciones claramente distintas que designaremos como “trastornos sociales”. Estos últimos tienen su origen, repercuten en forma inmediata y parecen estar —desde todos los ángulos de posible consideración— más próximos del meollo de lo que constituye lo social. En éste sentido, si el problema social afecta y daña o deteriora la sociedad, el trastorno social atenta contra la existencia misma de lo social. El ataque es, en un caso, superficial; en el otro, profundo. En un caso, no se toca sino lo adjetival; en el otro, se llega a lo substantivo, a lo esencial de la sociedad.

Cabe percatarse también —sin embargo— de que existen conexiones sociales entre los diferentes problemas y de que, cuando las series problemá-

ticas se cierran sobre sí mismas, o cuando se entrecruzan diferentes series problemáticas, hasta formar un reticulado, es posible que se presente, a causa de ello, una verdadera situación de trastorno social

Así, por ejemplo, la enfermedad física, a partir de determinado momento —por carencia de las instituciones de seguridad social necesarias— puede convertirse en productora de dependencia económica de un número considerable de individuos, y de dependencia económica acrecentada, resentida como un lastre por los individuos de la sociedad. Ésta puede —en determinados casos en que la sociedad no esté presidida además por concepciones solidaristas— producir una desvinculación social y conducir a un verdadero trastorno social, el cual, sin embargo, en su aparición final, habrá dependido: de la definición situacional que haya hecho la sociedad correspondiente; del interés que haya puesto en resolver los problemas; de los instrumentos con que haya contado para resolverlos; de las elecciones que haya hecho de los instrumentos más adecuados para enfrentar los problemas y evitar con ello la aparición del trastorno.

En forma parecida, podría mostrarse —y esto quizá resultara aún más serio— que cada trastorno social puede convertirse —que frecuentemente se convierte y que sería raro que no tendiese a convertirse— en fecundo productor de problemas sociales. En una sociedad anómica, por ejemplo, es más probable y resulta casi ineludible el que aparezcan tipos de individuos receptivos, explotadores, acumulativos, que al tiempo que se hurtan a cualquier sistematización o regulación sociales, engrosan las filas de dependencia o de la improductividad económicosocial, o se convierten en obstáculos para la circulación de bienes y servicios vivificadores de la sociedad.

Invalidez. Por su parte, la invalidez o la incapacidad también física, si bien parecida a la enfermedad en ciertos respectos sobre el plano sociopatológico —en cuanto como ella constituye un problema y no un auténtico trastorno social— parece tener caracteres propios que le asignan una mayor gravedad.

Efectivamente, la invalidez representa “un asunto que abarca mucho tiempo o un estado permanente”, y aun cuando la persona afectada por ella no tuviese que preocuparse por sus ingresos, pues en la mayoría de los casos se trataría de personas económicamente dependientes (y por ello problemáticas para la sociedad en este aspecto), en tales casos, “los problemas de la personalidad seguirían apareciendo con toda su importancia”. En relación con ello, y de paso, puede decirse que —como ve claramente Gillin— la invalidez representa un problema distinto en tratándose del niño (cuya personalidad no se ha formado) y en tratándose del adulto (cuya personali-

dad se ha formado ya). En el niño al que hay que enseñar a ajustarse a la sociedad dentro de los condicionamientos propios de su invalidez. En el adulto, a quien hay que ayudarlo a deshacerse de sus antiguos mecanismos de ajuste y a adquirir otros nuevos; en suma, al que hay que enseñar a reajustarse.

Importancia de la definición social para la aparición y solución de los problemas sociales. Pero, además, el que la invalidez o las incapacidades pueden ser o no problemas sociales es algo que se desprende claramente de un examen etnográfico e histórico que se haga de las sociedades. La invalidez, como problema no existe para muchas sociedades primitivas. Al incapacitado, al inválido —al lobo viejo que ya no puede conducir la manada en las cacerías y que deja escapar la presa, en el *Libro de las Tierras Virgenes*, de Kipling— se le abandona o se le mata. Si no se sabe deshacer el nudo gordiano... se le corta de un tajo, y así se cree haber resuelto el problema. (Dicho sea de paso, esto parece ser lo que ocurre con el problema de la "sobrepoblación" de ciertos países, con el temor de otros frente a la misma, y con la solución de la extinción en masa o con la del control de la natalidad).

En cambio, si las sociedades primitivas no tienen el problema de la invalidez en cuanto problema social, Gillin indica que, con Jesús, aparecen las actitudes que favorecen la política de auxiliar al inválido en vez de eliminarlo. Política o conducta que, guiada por el deseo de enfrentar y resolver el problema, culmina por el momento en el desarrollo de la ortopedia aplicada en instituciones danesas, suecas, alemanas y austríacas principalmente, de renombre internacional.

¿No depende, nuevamente, el carácter sociopatológico —más específicamente, la calidad de "problema social" —que tiene la invalidez, del hecho fisiológico —claro está—; pero del hecho fisiológico que no se toma en aislamiento, sino del hecho fisiológico al que le sale al encuentro la definición social que del mismo se hace?

En este sentido, parece que el desarrollo históricossocial, que el desarrollo espiritual mismo de la humanidad, consiste precisamente en el número creciente de problemas que, no sólo en el dominio de la inteligencia, sino también en el terreno de la acción, está dispuesta a plantearse y tratar de resolver.

En el dominio de la Naturaleza o, para decirlo más claramente, en el dominio subhumano —en el de las cosas del hombre, pero no en el de las cosas humanas— no hay problemas; es el hombre el que se crea problemas, y es precisamente el hecho de crearse problemas, el que lo hace humano.

Desarrollo espiritual de la humanidad el plantearse un número creciente de problemas y tratar de resolverlos. Y resolverlos por procedimientos que

estén más de acuerdo con su humanidad de lo que podían estarlo los bárbaros procedimientos de corte del nudo gordiano, que pudieron ocurrírsele a un macedonio —y por lo tanto a un semibárbaro— como Alejandro, pero que nunca podrían habersele ocurrido a un griego puro.

Podemos decir, al respecto, que nosotros vivimos una vida espiritualmente más compleja que la de nuestros padres, y que nuestros hijos han comenzado ya a vivir una más compleja que la nuestra.

En todo caso, en el terreno de la acción —tanto o más que en el del pensamiento— tan pronto como una sociedad resuelve un problema —si es que auténtica y plenamente se puede pensar en que ha quedado resuelto en algún momento un problema social— se plantea ella misma otro, más angustioso, terrible, desesperante. El Derecho y la Moral se vuelven —dígase lo que se dijere en contrario, cada vez más complicados, cada vez más sutiles, cada vez más detallistas, cada vez más puntillosos, cada vez más exigentes... Como que quizá por ello mismo nos resulte más terrible contemplar a su luz el rostro de los transgresores... Como que quizá por ello parezca más depravada y cínica nuestra época... Como que las "rebeldías sin causa" probab'emente no sean sino las reacciones extremas de un sentimiento moral que abre sus minas hasta lo más profundo del ser y que cada vez parece más incapaz de ser burlado...

De este modo, también puede afirmarse que cualquier sociedad que carezca de problemas —que cualquier sociedad pseudoparadisíaca— es un absurdo; que es la negación misma de lo humano; que es el retroceso mismo a la animalidad, que sólo puede parecerle dorado sueño al que esté desprovisto del anhelo señorial del Hombre.

La invalidez o la incapacidad, por sí misma —en el terreno de la pura naturaleza— no es un problema. La invalidez o la incapacidad no es un problema social sino hasta el momento en que permiten definirlo como tal las matrices valorativas de la sociedad. Pero, una vez se concede al inválido el derecho a la vida, la problematicidad de la invalidez multiplica sus facetas.

Pueden algunas sociedades concebir al inválido como a un ser digno de vivir, pero incapacitado para valerse por sí mismo y, por ello, dependiente. Y, puede ser que tanto el inválido como la sociedad admitan tal solución como justa dentro de concepciones éticorreligiosas de una gran generosidad.

Pero, puede ocurrir también —y es lo que ocurre en sociedades fuertemente marcadas por el *ethos* de lo económico— que a los seres se les valore económicamente (por su mayor o menor productividad para el mundo de la economía); que la invalidez o la incapacidad se consideren en relación con la improductividad económica del individuo, y que el inválido o el incapacita-

do mismo que haya interiorizado estas valorizaciones se considere como un ser inferior a sus cosocietarios no inválidos. Se trata, claro está, de una sociopatología especial: la sociopatología de las sociedades teñidas de economicismo; pero, esa sociopatología especial es, al fin y al cabo, la de las grandes sociedades actuales (la de las “grandes potencias” políticas que, frecuentemente son también las “pequeñas potencias” morales) así como la de las capas internacionalizadas (afortunadamente en esto todavía muy delgadas y externas) de nuestras sociedades latinoamericanas en muchas de las cuales por debajo de esta película subsiste aún, en las comunidades aisladas en mayor o menor grado, en las comunidades indígenas, un *ethos* distinto, impregnado de un solidarismo que ya podría creerse plenamente liquidado.

Cabe, al respecto, contrastar situaciones. En una sociedad en la que la medida del valor de un individuo es una medida puramente económica, el inválido tiene un solo camino para ajustarse a lo social y no sentirse demeritado ante sus propios ojos: la rehabilitación física. Cuando tal rehabilitación resulta difícil o produce pocos resultados, el desajuste subsiste y el problema tiende a convertirse en un trastorno social en cuanto atenta contra el meollo mismo de lo social —de lo social demeritado, disminuido en estas “sociedades”— ya que la personalidad demeritada o dañada —incluso aniquilada en la perspectiva de tales sociedades— del individuo impide la realización (la “actualización”, si pensamos en términos de “potencia” y “acto”) de una sociedad sana.

En una sociedad en la que el valor del individuo se mide de acuerdo con una multiplicidad de metros o medidas, o siguiendo las direcciones de ejes múltiples, incluso en aquellos casos en que la rehabilitación —que es, por su parte, una carga económica que no todas las sociedades pueden llevar fácilmente sobre sus espaldas— fracasa parcial o totalmente, la invalidez o la incapacidad se mantiene en su situación problemática —sigue siendo problema social— sin llegar a convertirse en un verdadero trastorno social. Y se mantiene en una situación problemática que, en los aspectos no económicos que afectan directamente a la sociedad puede aliviarse considerablemente al través de lo que Viktor L. Frankl ha llamado el “análisis de la existencia y la cura médica de almas” o sea —en términos que estén menos cargados y susciten reacciones emocionales menos fuertes— al través de una rehabilitación moral.

Narcomanías. El estudio que Gillin hace de la afición a las drogas permite entrever algunos otros ángulos del estudio sociopatológico. En el mismo, da prácticamente por aceptado el que las narcomanías impiden el ajuste del individuo a la sociedad y que, por lo mismo, deben considerarse, sin lugar

a dudas, como sociopatológicas. Sin embargo, si tal afición a las drogas es un problema social e incluso un factor de perturbación social, no debe considerarse menos que el mismo parece sintomático de que existen situaciones de auténtico trastorno social. En efecto, si Gillin, al listar las condiciones de producción de la narcomanía registra algunas que mencionan a lo social en forma puramente indirecta o remota, no es menos cierto que también recoge múltiples formas de condicionamiento de la narcomanía que son claramente sociales.

En las líneas siguientes trataremos de indicar por qué la narcomanía es de por sí morbo y síntoma de morbo social.

La laxitud de la educación y del control social como condicionantes sociopatógenas. En efecto, Gillin menciona que la narcomanía puede resultar —frecuentemente es producto— del autotratamiento con medicinas de patente, a las que el paciente se aficiona, sin que después pueda librarse de su esclavitud, resultando por lo mismo determinada en forma no social. O, en forma mínimamente social, en cuanto la educación dada al individuo debía haber podido prevenir su aparición —desde el lado subjetivo—, y en cuanto los controles sociales formales debían haber podido contribuir a evitar esa misma aparición de la narcomanía —desde el lado objetivo. Dicha narcomanía, mínimamente condicionada por lo social —si así se quiere— puede llegar a convertirse en un problema social una vez que, implantada firmemente en el individuo, interfiere en su conducta económica y social.

La narcomanía, morbo y síntoma de trastorno social. Pero, Gillin menciona también el que la narcomanía puede resultar de tratamientos paliativos indicados al paciente por médicos poco entrenados o mercenarios, pues “el médico puede hacer dinero prescribiendo un remedio que dé alivio inmediato” y, en tal sentido, la narcomanía tiene en su raíz un verdadero trastorno social. Esa impregnación de todo lo social por un *ethos* economicista es la que —a más de perjudicar todas las relaciones interhumanas— tiene, en este caso, una repercusión en el equilibrio fisiológico del individuo que, a su vez, contribuirá a dañar —de rebote— esas mismas interrelaciones humanas, precipitando la ruptura, la disgregación, la destrucción final de todo el sistema.

Más aún, cuando Gillin reconoce en su lista, al lado de las anteriores, como condición para que aparezca la narcomanía, lo monótono de la vida industrial, o las condiciones desvitalizadoras del trabajo fabril ¿no está reconociendo, implícitamente, que la narcomanía, a más de la importancia que pueda tener en cuanto factor sociopatógeno, revela de por sí —en cuanto síntoma— la existencia de un auténtico trastorno social? “Trastorno” puesto que la sociedad industrial no ha llegado a encontrar la forma de humanizarse, de

realizarse auténticamente en cuanto sociedad en la que unos individuos se sientan auténticamente vinculados a sus cosocietarios; en la que ellos mismos tengan el sentimiento de estar protegidos en lo económico (como en lo jurídico y en otros múltiples aspectos) por esa misma vinculación. Una sociedad que no solamente logre realizarse en cuanto sistema económicamente productivo más o menos bueno, sino que llegue a realizarse, sobre todo, en cuanto sistema total, funcionante, como universo de significaciones así como en cuanto forma de vida humana, o, mejor, de convivencia humana íntegra, actuante, significativa (mutuamente significativa, dentro de la igualdad y la dignidad, para los diferentes individuos, personalizados gracias a dicha convivencia).

Si la narcomanía es un problema social y si es asimismo un factor sociopatológico, es también —y en forma muy principal— un síntoma que revela la existencia de trastornos sociales profundos de la sociedad de que se trate. Reconocer el carácter principalmente sintomático de las narcomanías es atacar los “síntomas” sin cargar a fondo contra la “enfermedad” misma, dando a la sociedad de que se trate, “paliativos” (usaremos con más frecuencia las comillas, para mostrar a los críticos empecinados que no utilizamos los términos en su sentido literal, según podrían pensar, sino en su uso metafórico, por falta de una terminología apropiada y expedita) que en ninguna forma contribuirán a su “curación”.

La falta de distinción entre lo problemático social, o lo “sintomático” y lo “morbo”, en el terreno social, puede contribuir a hurtar a los ojos del estudioso, ideológicamente —sea en forma consciente o inconsciente—, la necesidad de una auténtica y profunda reforma sociopersonal (y decimos sociopersonal, porque tanto como la reforma de las instituciones o la transformación del sistema institucional, importa la promoción ética de los individuos encargados de activarlo, de vivificarlo, de humanizarlo). Más aún, en casos extremos, hurta a los ojos la necesidad de realizar o la imposibilidad de evitar el que tenga que llegar a producirse una auténtica revolución sociopersonal...

A menos que se prefiera la otra parte de la alternativa. Y, la otra porción de la alternativa conduce a la anomia o desorganización social y a la destrucción de la personalidad.

El catálogo de John Lewis Gillin continúa. Continúa con el estudio de las deficiencias y desórdenes mentales, del suicidio... con el de la sociopatología de las edades (niñez dependiente y abandonada, adolescencia rebelde, ancianidad nuevamente dependiente)... con la sociopatología de las relaciones domésticas... con la de las relaciones entre clases, particularmente, y entre grupos en general... con la del desempleo... con la de la guerra... etcétera.

Imposible, dentro de los límites que se nos imponen, seguir el catálogo

en toda su extensión. Imposible tratar de obtener, de una sola vez, la enseñanza que nos ofrece su examen y presentarla en forma que no sea caótica.

De ahí, que en este punto, y una vez examinados aquellos rubros que como la enfermedad física, la invalidez o las narcomanías podían parecer más lejanas de lo social, tratemos de recoger algún fruto de las reflexiones precedentes, a fin de sustentar sobre tales bases, nuestro homenaje a Gillin.

En la Naturaleza, hablar de “normal” y “anormal”, o de “normal” y “patológico” no tiene sentido. Ni siquiera en el dominio puramente biológico de lo humano cabe hablar —desde el ángulo de contemplación que brinda la naturaleza— de “anormalidad” y de “enfermedad”. Que un “cambio” —término completamente neutro— contribuya a que un ser persevere en su ser o le conduzca a su transformación y a su destrucción, no significa en modo alguno que haya de considerársele como “anormal” o como “patológico”, siempre desde el ángulo de la Naturaleza pura y simple. El accidente, la enfermedad, la muerte misma, desde el ángulo puramente natural, son enteramente normales porque la Naturaleza no impone normas. El accidente, la enfermedad, la muerte misma de un individuo humano, vistos desde el ángulo de la naturaleza sigue siendo algo perfectamente natural. Desde el ángulo de la naturaleza no puede hablarse incluso ni siquiera de patología humana. El concepto de “patología” lleva implícito un elemento no natural o un elemento que procede de un enfoque no naturalista de hechos y fenómenos. La “patología”, incluso meramente referida a lo biológico humano, depende necesariamente de una visión o imagen de lo que es el hombre biológicamente, al que queremos perseverar en su ser. La “patología” referida incluso a lo puramente biológico humano depende ineludiblemente de una bio-antropo-filosofía, de una filosofía de lo que es y debe ser el organismo humano. Sólo por extensión puede hablarse en el momento siguiente de “patología” animal (a base de una imagen y de una norma de lo que sea y deba ser un animal para perseverar en su ser animal), de una “patología” vegetal o de una serie de enfermedades de las plantas, y, en general de una “patología” que tendrá que fundamentarse en una imagen y una norma —de raíces filosóficas o de carácter bio-filosófico— de lo que sea la vida. Y la extensión podría llevarse abusivamente hasta el dominio de lo inorgánico siempre y que se recordara, sin olvidarlo nunca, cuál había sido el punto de partida: una imagen y una norma de lo que sea y deba ser lo humano, suministrado por una antropofilosofía en su aspecto biológico.

Pero, en la misma forma en que, de un modo descendente, de lo biológico humano a lo inerte, puede llevarse el concepto de “patológico”, puede y debe hacerse en escala ascendente, de lo biológico humano a lo social.

Hemos dicho que, desde el ángulo contemplativo de la naturaleza lo “anormal”, lo “patológico” no tiene sentido, es indefinible. En estos mismos términos, podemos asentar que si tratamos de considerar a la sociedad dentro de un enfoque puramente naturalista (cosa que se repudia en la teoría, pero que sigue practicándose empeñosamente), todo cuanto en ella ocurra deberá considerarse como enteramente normal... con lo cual habremos borrado, de una plumada toda la problemática social... Si tal hacemos, habremos de reducirnos a decir como el lema del escudo de Navariadas citado por Pío Baroja: “El Mundo es así” levantando los hombros, aun cuando, de acuerdo con el propio escudo (tres puñales en forma de cruz, esgrimidos por manos cerradas, que se clavan en tres corazones) haya que interpretar la divisa por: “¡El mundo es así!” Es decir, todo crueldad, barbarie, ingratitud. Si tal hacemos, habrá que dejar que el fuerte avasalle al débil. Habrá que pensar en establecer nuestro predominio a sangre y fuego sobre todos los demás. Habrá que renunciar a todo esfuerzo elevado de mejoramiento humano —e incluso de salvación humana. Si tal hacemos habrá que dejar que las escenas de Hiroshima se repitan una y mil veces hasta nuestra total destrucción... ya que al fin y al cabo todo cabe perfectamente dentro del Ordo mundi de esa naturaleza ciega y sorda, cara a los científicistas a ultranza.

Dentro de un enfoque puramente naturalista, ni el accidente, ni la enfermedad, ni la muerte del mismo hombre en cuanto animal son patológicos o anormales. Es una definición de tipo filosófico, nacida del seno de las sociedades humanas, la que permite la configuración de todo lo patológico. Es desde el ángulo de la cultura y no desde el de la naturaleza desde el que puede e incluso debe hablarse no sólo de patología, sino de sociopatología. Una y otra responden y dependen de una imagen del hombre y de una imagen de la sociedad que se han forjado las culturas correspondientes, y tienden a responder y a depender de una imagen del Hombre y de una imagen de la Sociedad que pueda llegar a ser compartida por todas las culturas.

Es de este modo como tal parece que se abriera un dilema. Científicamente —tomando el término en su acepción vulgar que por fortuna va comenzando a resultar anticuada y que hace pensar en términos de ciencia físico-natural— habría de eliminar a la Sociopatología (y también a la Patología) y subsumirla en la Sociología (en la Fisiología)... Y, entonces, lo único que cabría sería hacer descripciones completamente inocuas —totalmente espantosas— de terribles dramas, contemplándolos en una impotencia de espectadores que nos impediría mezclarnos en ellos. Dramáticamente, en cambio, habría que eliminar a la Sociología para reducirla a Sociopatología en

cuanto la Sociología parece dar testimonio tan sólo del continuo fracaso existencial del hombre y de las sociedades.

El dilema no existe sino para los extremistas; pero, su mismo planteamiento teórico ayuda a ver claramente cuál puede ser el modo de proceder en la práctica (en la práctica de la investigación científica y de la actuación política).

Hemos señalado antes que, para que pueda configurarse lo patológico —ya en el terreno de la Biología, ya en el de la Sociología— es preciso que medie una imagen y una norma de raíz filosófica, nacida en el seno de las sociedades. Este nacimiento en el seno de las sociedades impone a tal definición un condicionamiento y una relativización también sociales: no todas las definiciones de lo que son el hombre y la sociedad coinciden (apenas si existe una cierta unanimidad transocietaria de lo que sea el hombre como animal, pero no como entidad total). Consecuentemente, toda definición sociopatológica está condicionada socialmente. Toda Sociopatología tiene una raíz ideológica. Es una Sociopatología sólo para la sociedad que la constituye como tal. Parte de los fenómenos que abarca pueden ser sociopatológicos para otra sociedad —o, mejor, “ser definidos como sociopatológicos” por otra sociedad— en tanto otra parte pueden no serlo —o no ser definidos como tales.

Esta situación continuará por mucho tiempo: por tanto tiempo cuanto tarden en unificarse las concepciones de las diferentes sociedades con respecto a lo que sean el hombre y la sociedad.

De acuerdo con ello, la Sociopatología parece, por momentos, rebasar el territorio científico para internarse en el puramente filosófico. Pero, esto no es así. La Sociopatología define ideológicamente, para una sociedad, lo que considera como problema o como trastorno social para tratar de resolverlo, evitarlo, combatirlo o remediarlo y en este sentido, puede parecer una disciplina que apunta a lo político. Pero, la Sociopatología no se contenta con definir, sino que estudia las consecuencias sociales de los hechos y fenómenos definidos y en este sentido es una disciplina que apunta claramente a lo científico, especialmente en el sentido de lo científicosocial, o sea, en el sentido de estudio de ciertos hechos humanos dotados de sentido: el sentido que le dan precisamente las definiciones ideológicas.

Pero, por otra parte, la sociopatología —en cuanto salida de una ideología— es objeto científico de una rama de la Sociología: la Sociología del Conocimiento. Cuando la Sociología del Conocimiento somete a examen y a crítica los fundamentos ideológicos de un conjunto de definiciones sociopatológicas (de la sociopatología de una determinada sociedad) tiende a remover o trasladar los límites propuestos por ese conjunto de definiciones, y con ello a

transformar los límites y el contenido de la sociopatología misma. La remoción de esos obstáculos ideológicos permite, en esta forma, un traslado de las diferentes sociopatologías de las sociedades, en un sentido convergente, de un territorio puramente ideológico a un territorio científico sí, pero de un científicismo señoreado por una Antropología Filosófica, por una Axiología; de un científicismo referido a hechos y fenómenos humanos cargados de sentido; referidos a valores.

La frontera entre la sociología y la sociopatología es una frontera fluctuante. Depende del avance que la Sociología haga en general (especialmente por lo que se refiera a sus definiciones de qué es lo social y cómo se inserta en él lo individual humano) y del que la Sociología del Conocimiento logre particularmente. Sin embargo, esa frontera siempre fluctuante es necesaria, indispensable. Como que una de las reglas del método sociológico establecidas por Durkheim impone distinguir siempre entre lo normal y lo anormal. Esa normalidad y anormalidad son definidas internamente por cada sociedad de acuerdo con sus propias matrices valorativas, pero son siempre sometibles a crítica por todas las restantes sociedades. Y es sólo de la conjunción de perspectivas complementarias de la que cabe esperar una visión más rica y profunda de lo humano.

Es de este modo como se plantea tanto la necesidad de seguir practicando una sociopatología que sea científica dentro del ámbito de su inicial e ineludible definición ideológica, como de criticar continuamente tales definiciones ideológicas a fin de lograr algún día —con los escombros de las sociopatologías particulares— la construcción de una Sociopatología general.

La hora del immaculado conocimiento, de la pura contemplación, no es ésta. Nuestra hora está presidida por las imágenes de Nietzsche y de Marx. Es la hora de la acción, y de la acción presidida por altos valores humanos que quieren rebasar su condicionamiento históricosocial para elevarse a una visión superadora de lo humano (así las soluciones de Nietzsche y de Marx puedan parecer totalmente divergentes). En esta hora, una Sociopatología concebida en estos términos parece que no puede faltar. Es precisamente éste el momento en que hay que construirla en tales términos. Con un pie en lo científico, con un pie en lo político. Como la Patología humana misma. Con un pie en la científicidad anatomofisiológico (para no introducir el otro término también indispensable que ya apuntaría a lo social, de lo “psicológico”); con el otro en la practicidad médica.

QUÉ ES EL VAGABUNDISMO

SU SIGNIFICADO COMO TRASTORNO Y COMO PROBLEMA

“¿Ha habido siempre vagabundos?” es la pregunta prácticamente inicial de un bello libro ¹ en el que la ciencia y el arte marchan hermanados; en que lo grato que, por lo general, es la evocación de hechos pasados —que tienen sabor de anécdota, aunque no lo sean—, va unido indisolublemente a lo verídico del dato que proporciona el examen científico de un fenómeno que, en el otro aspecto —en el doble de lo social y lo ético— reclama: atención esmerada, deseo de resolverlo en lo que tiene de problema, en una palabra —en fin—: justicia.

Justicia especialmente cuando nos percatamos de que el problema del vagabundismo afecta gravemente a nuestras sociedades actuales; cuando dentro de ellas hemos llegado a adquirir la conciencia de nuestra fundamental solidaridad con los demás miembros de la sociedad; cuando hemos llegado a percibir que ciertos problemas como éste resultan de las condiciones estructurales de esa misma sociedad; cuando en esta forma nos percatáramos de que la sociedad —y nosotros al través de ella— se encuentra en deuda con aquellos a quienes la vida social misma —¡dolorosa paradoja!— arroja fuera de la sociedad al tiempo que les reclama el que vuelvan a entrar a ella, y que se percata de que no tiene los medios para protegerlos bajo sus murallas.

“¿Ha habido siempre vagabundos?” Para responder, Vexliard recurre a una abundantísima documentación que nutre no sólo la introducción, sino todo el volumen que nos presenta, y gracias a la cual puede responder, apoyado “en investigadores y practicantes de variadas disciplinas que han te-

¹ El libro a que nos referimos es: Vexliard, Alexandre, *Introduction à la Sociologie du Vagabondage*. Petite bibliothèque sociologique internationale sous la direction d'Armand Cuvillier. Libraire Marcel Rivière et Cie. Série A: Auteurs Contemporains, 1956, pp. 248.

nido que escrutar los problemas del vagabundismo"... que siempre los ha habido. Sin embargo, sus mismos datos le permiten reconocer que han existido también sociedades que no han tenido vagabundos, entre las que se cuentan: las primitivas, las arcaicas, las preletradas y las antiguas, antes de la instauración de la propiedad privada del suelo.

En la enumeración de las sociedades que no han tenido vagabundos hay un caso que destaca singularmente: el de los incas. "Los incas habían instaurado la seguridad para todos, y todos manifestaban una sumisión voluntaria hacia la autoridad que aseguraba su vida". Apuntamiento en el que cabría distinguir los dos elementos de "seguridad voluntaria" y "autoridad aseguradora" (con su cauda de sumisión). Porque, desde el ángulo de la filosofía social y política, habría que examinar hasta qué punto la vinculación entre ambos es ineludible; si la seguridad para todos puede alcanzarse o no sin recurrir al autoritarismo (implícito en la sumisión); aun cuando la misma tenga que aceptar la autoridad (que es cosa bien distinta).

Como puede observarse, si bien ese reconocimiento casi unánime de que "siempre" ha habido vagabundos muestra la extensión considerable que el problema ha tenido en el tiempo, la palabra "siempre" no debe tomarse en toda su extensión. Ese "siempre" parece indicar tan sólo —en última instancia— "no hoy exclusivamente", o sea, que parece descargarnos del peso de considerar que el vagabundismo es un mal del que las sociedades y los hombres de hoy somos los únicos responsables.

En efecto, si por otra parte se reconoce que ha habido sociedades sin vagabundos, la conclusión necesaria es que "el vagabundismo y la mendicidad no son manifestaciones 'naturales', 'necesarias', 'ineluctables', inherentes a la naturaleza humana o la naturaleza de las sociedades en general..., sino que estas 'plagas' aparecen en ciertas condiciones sociales y se agravan o atenúan según las variaciones en las condiciones de existencia creadas por la sociedad".

Del vagabundo es posible hacer referencias que impliquen apreciaciones morales o calificaciones jurídicas y, como muestra Vexliard en una parte de su libro, especialmente las primeras son apreciaciones variables. En tales condiciones nada más útil para definirlo que recurrir a las prescripciones metodológicas de Durkheim preguntándonos² si entre las diferentes variedades de personas que no trabajan 1. algunas tienen cualidades comunes suficientemente objetivas como para ser reconocibles por todos los observadores honestos. 2. suficientemente específicas como para no encontrarse en todos los indi-

² Parafraseamos al propio maestro metodólogo siguiendo las líneas iniciales de su *Suicide*.

viduos, y 3. suficientemente emparentadas con las de los comúnmente llamados "vagabundos" como para retener el mismo vocablo sin romper con el uso común. Quizás (o muy probablemente) Vexliard haya tenido en mente estas prescripciones al definir a los vagabundos como "individuos que viven sin utilizar los mecanismos sociales (institucionales o no) reconocidos por la sociedad, para lograr sus fines; en particular los que tienden a su conservación biológica".

El grupo de individuos que así se forma tiene caracteres salientes.³ Se trata de individuos entre los que no hay o casi no hay mujeres y niños, y que se renueva esencialmente por aportes exteriores más que por su reproducción.

El fenómeno problemático que el vagabundismo representa, muestra pronto toda su gravedad, en cuanto, al seguir la secuela correspondiente, se descubre algo así como un determinismo desvinculatorio para el individuo y quizá, en última instancia, desintegrativo para la sociedad. Las condiciones estructurales o coyunturales de la sociedad desvinculan al individuo, pero, una vez desvinculado —principalmente en el sector laboral y económico— el individuo se ve privado de los medios para arraigarse —así sea en otros sectores— a la sociedad misma. En una etapa más, aparece "el vagabundó, 'desecho social'",⁴ quien no pudiendo prolongar esa situación, tiene como alternativa la de mendigar o robar". La secuela ha llevado a la culminación: la víctima se convierte, a su vez, en verdugo (vindicativo o no, pues esto es algo que no importa sino desde el ángulo ético y no desde el sociológico).

Sin embargo, en la amplitud del fenómeno "vagabundismo" es posible y debido hacer distinciones. Como que, según indicábamos al ocuparnos de problemas y trastornos sociales, tales distinciones permiten distinguir, en el que analógicamente calificaríamos de aspecto terapéutico, dos formas de tratamiento distintas.

Vexliard contrasta un vagabundismo elemental —por el que la sociedad tiene que sentirse mucho menos responsable y al que no dudaríamos en considerar como "problema" social, o sea, como algo que surge en la vida normal misma de la sociedad— con un vagabundismo estructural —con el que la sociedad se tendría que encarar seriamente como responsable y al que califi-

³ Hablamos, claro está, más que de un "grupo" real, de carácter social, de un grupo lógico y de caracteres. Más que de otro tipo, de índole estadística.

⁴ Que en estado puro sería quien viviera de los desechos de la sociedad organizada. Como ocurre en México con los pepenadores "del náhuatl nitla pepena, recoger". Debe notarse sin embargo, que el pepenador vive de los desechos materiales de la sociedad pero, contra lo que ocurre más frecuentemente con el vagabundo típico, o vive en barracas o en cuevas, en forma más o menos permanente, y suele formar familia.

caríamos de “trastorno” social en cuanto manifestación verdaderamente patológica.⁵

Vagabundismo elemental el que subsigue a catástrofes o acontecimientos naturales (los problemas sociales dimanar tan sólo de condiciones naturales y es la sociedad simple vehículo de los mismos). Vagabundismo estructural el que resulta directamente de la estructura y de las instituciones de una sociedad dada (los trastornos sociales, en nuestra terminología, son resultados directos de lo social, o sea, que en ellos la sociedad cumple una especial forma de determinación).

Vagabundismo estructural el de los esclavos enfermos y viejos que abandonaban sus amos, el de los exiliados religiosos medievales, el de los desposeídos y desempleados de la sociedad individualista y competitiva contemporáneas.

Delimitados los conceptos de “vagabundo” y “vagabundismo” en la forma en que lo hace Vexliard, ¿en qué consistirá una sociología y una sociopsicología del vagabundismo que —diríamos nosotros— es probable hubiera de constituirse, en la investigación concreta, más por el empleo del método de casos que por el uso de las elaboraciones estadísticas?

Consistiría en mostrar las interacciones entre el individuo y la sociedad cuando el individuo es uno de esos vagabundos; en develar las actitudes de la sociedad y de sus grupos frente a los vagabundos; en recoger los cambios de actitud de éstos; en registrar cuáles son sus concepciones del mundo, de la vida, del hombre, de la sociedad; cuáles los cambios en la conciencia que tienen de sí mismos.

Los vagabundos, “desde el punto de vista axiológico, representan una de las raras categorías sociales permanentes que hayan sido, alternativa y a veces simultáneamente, objeto de indiferencia y de desprecio; de hostilidad declarada y de admiración; en ciertos momentos se les infligen penas de lo más severas, mientras en otros se les otorgan privilegios y gracias”.

Estas formas de valoración que la sociedad hace del vagabundo ¿no podrían ser una guía para conocer el sentido de justicia que reina en las sociedades en diferentes momentos; ¿una guía, asimismo, para conocer la idea que tiene de la causación social de los fenómenos?

¿Cuáles son las presiones sociales que predominantemente lanzan a los individuos de diferentes sociedades al vagabundismo?

⁵ O “anormal” para los alérgicos a la analogía, la metáfora, el símil, que se olvidan que en buena parte todo el lenguaje, incluso el científico, es metáfora.

En la antigüedad lo lanzaron a él las perturbaciones políticas o las transformaciones jurídico-políticas y desempeñó la esclavitud papel importantísimo en el mismo.

La Edad Media fue edad de oro de los errantes. Tras la anarquía del período transicional en que los ejércitos bárbaros se desbandan para evitar el trabajo y dedicarse al pillaje, en que las razzias y massacres arrojan a los supervivientes fuera de la sociedad y en que la implantación del Derecho Romano y de la propiedad privada, así como la aparición de la servidumbre arroja de las tierras a muchos hombres víctimas también de la competencia del trabajo servil, trataron de establecerse como sistemas estabilizadores el feudalismo, la Iglesia y las corporaciones. Con todo, es "curioso constatar que considerados por los historiadores como estabilizantes estas tres instituciones se van a convertir, por su propio principio, en fuentes principales de vagabundismo, mendicidad y bandidismo".

A partir del xvi, ese mismo vagabundismo pone de relieve, con mayor crudeza, su base económica. Ideológicamente, el vagabundismo que en la Edad Media está penetrado de un sentido religioso positivo o negativo (en cuanto al vagabundo se le considera o como "el hombre de Dios" o como "la plaga de Dios") pierde en la Edad Moderna toda cobertura ideológica.

Frente al vagabundo, la sociedad ha reaccionado en dos formas: mediante la represión y por medio de la hospitalidad.

Imposible recorrer, sin momificar, las páginas de Vexliard consagradas a estas dos formas de tratamiento. En relación con la represión, muestra el vagabundismo como delito "mala prohibita"; señala el sentido de la reforma de 1350, punto de partida de la legislación contra los vagabundos; subraya la arbitrariedad de la represión; registra la culminación (en tiempos de Carlos VIII) con la gran represión mediante interrogatorio, tortura y pena de muerte; pone de relieve lo complejo de las leyes penales respectivas; se refiere a las galeras, a los depósitos de mendigos, a las primeras definiciones jurídicas del vagabundismo, a las arbitrariedades de las autoridades y a las reacciones de los vagabundos; a los entendimientos entre éstos y la Policía; a los efectos de las recientes guerras mundiales.

En relación con la hospitalidad, se refiere a la hospitalidad primitiva para el viajero y el extranjero, "quinta esencia del espíritu de la ley mosaica", según Morel Cumpire; a la evolución de la hospitalidad que en un principio—durante la Edad Media—se refiere principalmente al "extranjero", como lo revelan los términos xenodokia, hospicio, hospital, asilo; pero que llega a ser hospitalidad caritativa (la cual contrasta en forma notable con la hospitalidad de la antigüedad clásica, ya que griegos y romanos acogen al ex-

tranjero que lleva consigo un symbolon o una tessera, pero no al suplicante arrojado de su país por las leyes o por sus enemigos personales, al cual se puede condenar a que continúe errante o entregarlo a sus enemigos, sin que se vuelva inviolable sino hasta el momento en que es aceptado por el huésped.

Las instituciones caritativas y su eficiencia, la asistencia y la asistencia laboral —más reciente y que responde a una imputación causal que considera el fracaso socioeconómico como dependientes, en buena parte, de un fracaso laboral— son otros tantos temas que el autor aborda.

Sin embargo, más que los datos mismos que su erudición le permite aportar, nos parece importante, desde el ángulo sociológico, la observación que hace Vexliard al pie de uno de estos dos capítulos en el sentido de que: “Es, con todo, significativo el que en ciertas épocas en que se encontraban muy en boga las medidas represivas, la caridad misma adquiriese los matices de la represión e inversamente, en otras épocas, los establecimientos represivos adquiriesen o revistiesen los caracteres de instituciones asistenciales de hecho”.

Cuando Vexliard llega al punto en que debe hablar de los vagabundos organizados —casi, como quien dice, de “las sociedades de vagabundos y mendigos”— nos viene a la mente la forma en que Roger Bastide,⁶ aborda el tema de las ‘sociedades de enfermos mentales’.

El tratamiento de Vexliard nos permite ver desfilar caleidoscopicamente las bandas de bribones, el bandidismo de origen político, el bandidismo en su relación con el sentimiento de opresión por el extranjero, las revueltas reivindicatorias en lo social, las organizaciones de mendigos, los subterfugios usados por la mendicidad (por donde hace su aparición nuestro Guzmán de Alfarache), las germanías, la sórdida verbalatina, el slang o cant inglés, el rothwelsch alemán, el gergo o forbesco italiano, la jerigonza española, el calao portugués, los bragones holandeses, la hantyrka bohemia, el balaibalan de la India, el Hinahang de los chinos, que testimonian la amplia difusión de estas lenguas secretas, de estos modos de comunicación que responden al deseo de ser y de no ser comprendido simultáneamente.

Y, al lado de ello se nos presentan las categorías de mendigos de que trató Víctor Hugo, las jerarquías, las leyes y ordenanzas de mendigos, las famosas “cortes de los milagros” —hechos todos que, permitiendo reconocer la presencia de lo social incluso entre los asociales, es posible que recuerden a nuestro compañero de Instituto, Moisés Ramos Viguera, sus estudios

⁶ En su Introducción a la Psiquiatría Social, publicada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la U.N.A.M.

y observaciones respectivas entre los "pepenadores" o recolectores de basura de la ciudad de México.⁷

De las organizaciones recientes de vagabundos proporciona Vexliard interesantes noticias. En Francia el elemento nuevo del vagabundismo lo constituyen libretas de direcciones para uso de mendigos en las que se proporcionan direcciones de gentes caritativas con sus características principales, distinguiéndose dos tipos de libreta, según el número de direcciones y la calidad de las informaciones: le grand jeu y le petit jeu.⁸

En Alemania existían cabarets especiales para los Kunde; existían escuelas y universidades para enseñar la lengua y los signos convencionales o Kundesparche; se publicaba un periódico Der Kunde; en abril de 1929 se realizó un congreso de vagabundos y el rey de los vagabundos, Georg Go, escribió "El Prólogo a una Filosofía de la gran vía". En Estados Unidos de América, los Hobos, bien estudiados por Anderson, poseen en muchas ciudades un barrio especial una Hobohemia (Bowery, en N. Y.), que, "como los barrios de clochards en Francia, desempeña un papel de 'mercado de esclavos'".

El realismo de las anotaciones finales del párrafo anterior se une a la visión —asimismo desnuda de adornos— que Vexliard opone a las fantasías idealizadoras del vagabundismo, tan frecuentes entre las clases letradas y acomodadas, que creen ver —mejor, que fingen creer que ven— en él un estado paradisiaco, bienaventurado, en el que se está libre de toda coerción. Nosotros, amantes de la cita extensa —tanto por lo que nos descarga de trabajo como por cuanto pone en comunicación directa al autor y al lector—, transcribimos los párrafos de Vexliard al respecto:

"El verdadero vagabundo no es sino en raras ocasiones ese independiente consciente de su independencia que los poetas han cantado; a menudo se engaña a sí mismo dando razones sentimentales para sus desplazamientos sucesivos. Incluso las razones económicas que evoca no siempre son válidas, pues su ideología, como toda ideología, consiste en racionalizar, justificar, valorizar su conducta. Es una expresión sublimada de las necesidades e intereses de los que están fuera de la ley. Para los hombres sometidos a las reglas de la civilización, la ideología del vagabundo evoca —en una forma

⁷ Nos referimos a una investigación ya antigua, algunos de cuyos resultados principales se recogen en Estudios Sociológicos IX.

⁸ De acuerdo con informaciones recogidas por el padre de quien esto escribe, durante su vida en Estados Unidos de América, los vagabundos y pordioseros acostumbraban marcar con signos convencionales las casas de quienes daban y las de quienes no daban limosna.

falsa y pueril— un sueño de libertad, de regocijo, de contento, de bienestar, sin cuidados. Pero, en realidad, la libertad sin trabas sociales del vagabundo no es sino la sumisión constriñente (aunque no servil) a las presiones más elementales de las necesidades naturales que, como límite, conducen a este hombre extrasocial a conductas antisociales”.

En las páginas finales de su estudio —que tanto placer nos ha proporcionado y que quisiéramos ligar al recuerdo del capítulo que, impregnado de seriedad y preocupación por el problema, consagró John Lewis Gillin a ese mismo problema en su *Social Pathology*—, Vexliard indica que, frente al vagabundismo, se han emitido teorías requisitorias que consideran al pobre ocioso como un peligro social, y teorías defensivas que tratan de proteger al vagabundo a nombre de la justicia. Desechando tanto una como otra visión del problema, se reconoce en la actualidad que el bien público abarca a todos los hombres; que debe ayudarse y asistirse a quienes tienen mayor necesidad de ello, y muy particularmente a quienes resultan víctimas de la civilización.

QUÉ ES LA REVOLUCIÓN

SU SIGNIFICACIÓN EN EL DINAMISMO HUMANO

La Revolución es un resplandor que ciega. Envueltos por su luz de mito y de esperanza, muchos creen marchar cubiertos de ricos atuendos. Se olvidan de que, frente a ese fenómeno pasmoso, nos encontramos más pobres y desnudos —intelectualmente— que frente a cualquier otro fenómeno social. Ensonrecidos por el clamor de tambores y cornetas o empavorecidos por el ruido de la metralla revolucionaria, no percibimos que hemos dejado inatendida la auténtica voz de la Revolución. Nos olvidamos de que frente a ese fenómeno clamoroso, hemos sido más sordos que frente a cualquier otro fenómeno social. Quizás porque la Revolución es, *sensu eminentiori*, entre todos los restantes, fenómeno social.

Porque es fácil repetir la verdad manida de que la revolución es fenómeno social, pero es más difícil percibir —y es más osado afirmar— que el fenómeno social es, con eminencia que debiera ser ya indiscutible, Revolución.

Porque, la Revolución no es un fenómeno social entre otros. Porque la Revolución no es un proceso social entre otros. Porque la Revolución es el Proceso Social mismo... Porque la Revolución no se coloca, ni por grado de complejidad, ni por alcance, en el nivel o en el ámbito alcanzables por los procesos sociales que se hacen aprender a los novicios, en los catecismos sociológicos al uso. ¿Competencia? ¿Conflicto? ¿Cooperación de individuos y de grupos? ¿Acomodación? ¿Asimilación? ¿Jefatura? Insuficientes todos ellos para dar cuenta de lo que es la Revolución... Porque la Revolución es un proceso que implica todos esos procesos; algo que es más que la suma de ellos en cuanto es su común sustentáculo y los nutre a todos. Porque no es la competencia o el conflicto los que producen la Revolución, sino que es la Revolución —amplia, ambiciosa, de grandes miras— la que nutre la cooperación entre los individuos y entre los grupos, la que engendra a los je-

fes, la que, en una dialéctica magnífica produce y resuelve los conflictos, propicia acomodaciones y asimilaciones que, aparentando sacar a la sociedad de los senderos de la Revolución producen —cuando es necesario— revoluciones, y —siempre— la adentran más profundamente en sus caminos.

La introducción del tema “Revolución” en el campo de la sociología tiene enorme importancia en cuanto la sociedad se reconoce, por este medio, como un fenómeno revolucionario en el mundo; en cuanto la sociedad debe verse como aquel elemento que ha venido a revolucionar el cosmos ordenado y magnífico que, sin el Hombre —y sin los hombres— marcharía por las rutas celestes, entre interminables bostezos de un supuesto espectador cósmico.

Porque lo que la ciudadanía sociológica del problema revolucionario representa para la disciplina sociológica puede concretarse si se afirma que, en toda la historia del universo, sólo ha habido una y grande Revolución; que comparadas con ella —hablamos de Revolución, con mayúscula— las mismas tres grandes revoluciones de Dotson resultan pequeñas. Una Revolución, con mayúscula, paradigmática, en cierta forma, de todas las revoluciones con minúscula, que se inscriben en ella, y que tienen derecho para llamarse así en cuanto nos recuerden —en momentos históricos dados y en sociedades determinadas— que la única grande y auténtica Revolución se encuentra en marcha; revoluciones que merecerán el nombre en el grado en que si Ella representa la aparición del Hombre sobre la tierra, cada una de ellas signifique una creciente humanización del ser humano, y una colonización humana del cosmos.

Tomar a la Revolución como tema de estudio sociológico representa, también, un gran viraje en este campo de estudios. Porque, entre otras cosas, esto significa que se acepta virilmente que, para dar cuenta de lo que ocurre en el mundo social de hoy, es necesario abrir los ojos y entender el fenómeno revolucionario, y que, para entenderlo, se necesita reconocer la insuficiencia de los esquemas estáticos, en cuanto —desde el principio— se tiene que dar por sentado el carácter dinámico, procesal, dialéctico de la realidad social y reclamar para el objeto así cambiante —producto de tendencias que se enfrentan y se encuentran para separarse— una metodología que se adecúe a tales caracteres.

Pero, esto representa algo más, en cuanto esta época marcadamente revolucionaria que vivimos no es la única época revolucionaria, en cuanto la misma, al arrojar una luz retrospectiva, nos muestra, en el pasado aquella otra gran revolución¹ representada por la domesticación de los animales, por

¹ Que correspondería a la tercera gran revolución de Dotson.

la cestería, por la cerámica y, más atrás, esa otra, primera —pero, más que primera, primordial— revolución representada por la aparición del hombre en sociedad, no ya en un sentido desnudamente histórico, sino en un sentido mucho más profundo, tanto filosófica como sociológicamente.

Cuando remontamos la corriente de la historia humana —procedimiento inválido para el historiador, pero obligatorio para el sociólogo— y vamos hasta un pasado que nuestra miopía histórica no alcanza sino a vislumbrar gracias a la ayuda de la paleontología y la arqueología, acabamos por percatarnos, con asombro, del carácter eminentemente revolucionario de la sociedad humana. O, cosa que podremos afirmar —si cuidamos de subrayar la mayúscula—, podremos percatarnos con asombro del carácter eminentemente revolucionario del Hombre.²

Reconocido el carácter revolucionario del hombre-en-sociedad, se siente el apremio ineludible de hablar de una revolución metafísica; ³ como que el hombre se coloca en la zona común de tangencia observadora de —por lo menos— la sociología, la antropología filosófica y la teoría de las mundivisiones. Y si míticamente puede hablarse de una revuelta del Hombre contra Dios, que da al Hombre su carácter humano y nos lo revela como revolucionario nato, en el terreno de los estudios paleontológicos, la rebeldía del hombre ya se apunta en la que, por lo menos con carácter simbólico, podemos considerar como primera revolución habida sobre la Tierra: el descubrimiento del fuego.

Sin la mordida de la manzana paradisiaca, sin la dádiva del fuego robado a los dioses por Prometeo; sin aquel primer hallazgo afortunado —haya sido o no el fuego— que produjo en el cosmos aquel salto cuántico por el que el hombre salió del continuo indiferenciado del mundo y, sobre el plano horizontal de la llanura se alzó erguido, vertical, distinto de ella, pero con los pies en ella, el Hombre no sería un revolucionario: el Hombre no sería un Hombre.

Precisamente gracias a que las disponibilidades energéticas y vitales del cosmos pudieron transformarse —en la economía del universo— de acumulación cuantitativa en diferenciación cualitativa, el Hombre continúa e interrumpe —simultáneamente— la plácida evolución del orbe, y deja de

² No individual, sino integrante y desintegrante, o sujeto a un proceso de desintegración o diferenciación con respecto al cosmo no social, en cuanto ser social.

³ Como lo hizo en el seno del Noveno Congreso Nacional de Sociología, Francisco Carmona Nenclares.

estar únicamente ligado evolutivamente a él, para estarle simultáneamente ligado en lo evolutivo y separado por lo revolucionario que existe potencialmente en él, en el grado en que actualiza dicha potencialidad revolucionaria. Tras ese primer hallazgo afortunado, el Hombre descubre: el poder, la posibilidad, y la libertad. Y él, que nace como algo que revoluciona el Cosmos acaba por ser, él mismo, un revolucionario; más aún una Revolución en sí.

Desmañado principio para una filosofía de la historia, en este principio desmañado se vislumbra quizás, ya, el pulso de la historia misma. Sístole, diástole. Una contracción, una dilatación. El Hombre avanza evolutiva y revolutivamente. Concentra sus fuerzas en la evolución para dilapidarlas —aparentemente— en la revolución. Aparentemente in-humanizado en ésta, es en ella en donde es más humano.

En tanto el hombre evoluciona, se abandona a las corrientes del devenir cósmico, y se arriesga a perecer, absorbido por el cosmos no humano, por ese cosmos en el que rige una ciega —y para el hombre, impía— causalidad. En cuanto el hombre, enriquecido por el recogimiento en sí mismo se lanza a la revolución —la revolución es producto de intimidad y no de superficialidad humana— sale o trata de salir de esas corrientes impetuosas, propias de una causalidad que amenaza arrastrarlo y realiza, así, lo más puro de una humanidad que nunca llegar a ser por completo, porque siempre se encuentra *in fieri*...

Porque, a partir de su primer hallazgo, el Hombre nace y, estando aún sujeto a la pura causalidad cósmica (de la que nunca puede desligarse totalmente, so pena de quedar fuera del mundo), comienza a estar sujeto a una causalidad distinta, que le es propia: una causalidad que no le empuja, sino que le atrae: una causalidad entelequial. Y si hemos de recurrir a símiles o metáforas diremos que no se trata ya de la corriente impetuosa del río, que le arrastra, sino de la atracción inexorable del mar en el que ha de abismarse.

El Hombre, al descubrir el fuego, se vislumbra a sí mismo por primera vez. Vislumbre de una silueta borrosa, que se precisará después. Es esa la primera gran toma de conciencia revolucionaria, prefiguradora de esas otras tomas de conciencia, nacionales, de clase, sexuales —como la toma de conciencia femenina— que han hecho hablar de un “hombre nuevo” producto de la revolución. Son esas tomas de conciencia con las que la sociología de base empírica y no ya la filosofía de la historia (de la que, con todo, no puede ni debe cortar su cordón umbilical) tiene que enfrentarse.

El hombre —revolucionario nato en el Cosmos— tras esa vaga toma de conciencia, momentáneamente satisfecho, se abandonará a la inercia cósmica: se dejará llevar de la inconsciencia hasta aquel segundo hito en que, amenazado por una nueva subsunción en el cosmos, atentatoria de su diferenciación —de su subsistencia misma como ser humano— vuelva a erguirse gracias a esa conciencia de sí y gracias a esa voluntad de auto-afirmarse, para reclamar sus derechos frente al cosmos (frente al mundo físico primero, frente al mismo mundo social, más tarde), realizando la que quizás haya sido, en aquellos primeros tiempos —no tan fuera de la historia como pudiera parecer— una revolución tecnológica que habría de acarrear consigo (como no podía menos que ocurrir) una profunda transformación social; transformación que no podrá llamarse aún “revolución social”, porque la incidencia inmediata, el énfasis, no se habrá producido, no se habrá cargado, sobre las relaciones interhumanas, que sólo de un modo mediato habrán resultado afectadas.

Pero, así como el fuego le descubrió al Hombre un poderío sobre la materia, posibilidades de ser, una responsabilidad, en esa misma forma, cualquier revolución tecnológica de cierta envergadura, al transformar ante los ojos de los individuos el conjunto de sus relaciones con otros individuos, les hizo salir del continuo indiferenciado de lo social y erguirse en cuanto individualidades personalizadas —lo cual justifica la prioridad temporal del nosotros sobre el yo y el tú. Fue lo que hizo que los hombres descubrieran no sólo la realidad social en la que estaban insertos, sino, asimismo, lo que les hizo percatarse de que la misma es transformable, en cuanto, aún sin su voluntad, la misma había resultado transformada con la introducción de los cambios tecnológicos (la coyuntura resultaría ser la maestra de la planeación en forma análoga a como el hallazgo lo es del experimento); fue eso lo que les hizo descubrir cuáles podrían ser algunos de los instrumentos que —análogos aunque no idénticos a los que habían permitido transformar el medio físico— les permitirían modificar el medio social.

De ahí que sea un acierto no plantearse el problema de la Revolución —ya en su referencia sociológica estricta— sólo en términos de revolución política, sino en los términos más amplios: 1o.— de forma de transformación social total, producto de cambios en la tecnología, en la economía, en la ideología, realizada frecuentemente por medio de la violencia, pero no siempre realizada por este medio, y 2o.—de forma de transformación social que acarrea asimismo cambios en la tecnología, en la economía y en la ideología, puesto que la sociedad es una totalidad solidaria que se modifica moviéndose entre los polos de la causalidad pura y de su causalidad entelequial (lo cual

es válido, como afirmación, tanto para la Sociedad como para las sociedades).

“Revolución”, como “revolución social” es un concepto que no es concebible en alejamiento de la noción de totalidad solidaria, porque sólo en la solidaridad de todos los aspectos de la vida social puede haber unidad social, y unidad social revolucionable; porque sólo en tal totalidad solidaria puede haber un arrastre tras de sí, de todos los aspectos integrantes, cuando un cambio se ha producido en uno de ellos. La circunstancia no es tal circunstancia sino cuando se conceptualiza; lo natural no influye en lo social sino cuando entra en los esquemas de la causación social en los que ha insistido MacIver.

Y ¿qué es lo que mantiene esa totalidad solidaria? Una mundivisión: una común visión del mundo en la que están insertos y que comparten, en cuanto ganan conciencia de tal inserción, todos los integrantes de una sociedad. Cambio de las visiones del mundo y cambio de las visiones del hombre: de cómo se inserta éste en el cosmos, de lo que es, de las potencialidades suyas que debe realizar y realiza.

Quizás sea Sicard quien esquematice la más amplia de las revoluciones, dentro de la grande y única Revolución, al relacionar Justicia, Caridad y Revolución; esa revolución correspondería al tránsito de una sociedad regida por prestaciones totales o de don, a una sociedad regida por prestaciones parciales o de contrato. Para Emile Sicard, dentro del sistema de prestaciones totales, las revoluciones (revoluciones de tercer orden dentro del tipo de gradación que de este modo comienza a establecerse) resultarían imposibles. La Caridad, como guía de la conducta humana, quedaría desechada en favor de la justicia que, al favorecer la Revolución, paradójicamente, en cuanto motor de esa casualidad entelequial de la que hemos hablado, favorecería asimismo la realización humana. Pero, seamos cautos, como Sicard mismo; se trataría siempre de una caridad falsificada y no auténtica; no de la caridad cristiana, sino de una pretendida y empobrecida caridad. Porque, si “revolución” hubiera de tomarse en el sentido cósmico que recuerda el recorrido que los astros hacen de sus órbitas, quizás hubiera que indicar que la gran revolución sólo podría completarse cuando, superada la vieja y anquilosada pseudo-caridad, realizada la justicia en plenitud, se descubriera la insuficiencia de la justicia y se tuvieran los elementos para realizar aquella otra caridad, auténtica, indispensable, en la que es posible que el Hombre se realizare plenamente.

Pero, no se trata de revalidar la concepción pesimista de la revolución de acuerdo con la cual no sólo se considera la actitud revolucionaria como

característica de la Edad Moderna, sino se la conceptualiza como una “menoprecio de las estructuras reales fraguadas por el proceso histórico del pasado, del deseo de derribarlas y de sustituirlas por la puesta en práctica de una concepción del intelecto en la que se tiene plena confianza”.⁴ Nada más falso, porque las revoluciones avanzan, generalmente, en un clima de obnubilación casi completa, en sus primeros momentos; porque, en esa primera etapa se siente en forma imprecisa, que algo no marcha debidamente y que es preciso modificar la situación. Oscuro sentimiento, no llegará a ver la luz —a perfilarse— sino mucho más tarde. Y el esclarecimiento es probable que alcance, en primer término, a los dirigentes (potenciales en ese momento, reales en el inmediato siguiente); dirigentes que quizás estén situados, socialmente, entre las capas a las que se combate, y en una situación marginal con respecto a las que se convertirán en combatidas; es probable que acabará por aclararse —sólo finalmente— ante las masas, lo cual no significa que el dirigente o el jefe sea el *deus ex machina* de la revolución, sino que ésta gana más rápidamente el foco de su conciencia vigilante.

Oscuro sentimiento, el que mueve, en sus primeras etapas, a la revolución, el mismo se aclara, se revela plenamente en la acción y gracias a la acción. No es verdad que se contraste la situación que pretende superarse con una construcción puramente intelectual —esto es más probable que ocurra en el caso de los designios reformistas que en el de los revolucionarios— e incluso en aquellos casos en que esto ocurre no es ello lo más importante: lo que importa es que la masa y sus dirigentes sienten que algo les tiende a alejar de la entelequia que —más inconsciente que conscientemente— tratan de realizar. Sólo el temor oscuro de caer en la indiferenciación, no humana, saca a las sociedades de un transcurrir meramente evolutivo —no social, no humano. Sólo ese temor oscuro impide que las mismas caigan en la actitud suicida de las sociedades capitalistas aferradas a su capitalismo (las hay ya, que sólo son nominalmente capitalistas en cuanto no han podido evitar la atracción de diferentes manifestaciones del socialismo) las cuales, por incapacidad o por falta de deseo de modificar su mundi-visión, y su antropo-visión, caducan y se desmoronan.

Todo cambio social resulta de la composición de varias tendencias de transformación de los diversos sectores de la vida social. Las diversas tendencias de cambio marchan o tienden a marchar a ritmos acordados, ligados funcionalmente entre sí, de acuerdo con fórmulas —de esencia matemática— que quedan dentro de los límites de ciertas matrices de mundi-visión y an-

⁴ Conforme se encargó de recordar Luis Recasés Siches en su comunicación al Noveno Congreso Nacional de Sociología.

tropo-visión, y enmarcadas de tal modo que, desde el ángulo matemático, pueda afirmarse que las diferentes relaciones funcionales pertenecen a una misma familia de curvas. En tales casos, puede decirse que hay evolución y no revolución: los cambios se producen en forma mecánica, de acuerdo con ciertas rutinas incapaces de despertar la conciencia del hombre y propiciar su intervención activa.

Cuando una de las tendencias de cambio es capaz de modificar no sólo su ritmo —esa modificación, de por sí podría ser sociopatológica, disruptiva del sistema—, sino el tipo de relaciones que mantiene con los demás sectores de la vida social —esta modificación podría restablecer el equilibrio normal, roto por la alteración sociopatológica—, arrastra consigo a esos otros sectores y determina una verdadera revolución; revolución porque el hombre siente en carne propia los efectos del cambio y se ve obligado a intervenir activamente para orientarlo en su propio beneficio. Cuando los ritmos de cambio se aceleran, pero las formas de relación se mantienen, no hay revolución, contra lo que algunos pudieran suponer.

Pero ¿qué es lo que hace que se acelere el ritmo de cambio de un sector de la vida social y las formas de relación con los restantes? Puede haber una irrupción de capas antiguas, supuestamente recubiertas y sometidas a unidad y armonización, según parece desprenderse del estudio de Makedonio Garza⁵ sobre México y sus revoluciones. Ese estudio, al hacer un recorrido por nuestra historia, pone de manifiesto cuál ha sido la forma en que elementos étnica y culturalmente heterogéneos aparentemente unificados durante la Colonia, fueron haciendo una aparición progresiva, de acuerdo con un orden inverso al de su relegación social: es así como irrumpen en la historia mexicana los criollos, los mestizos, los indios, representados por los próceres: por Hidalgo, por Morelos, por Juárez y, más recientemente, por Zapata (el indio), por Carranza (el mestizo) con una obvia desaparición del criollo.

Irrupciones porque un previo taponamiento había cerrado el paso a fuerzas vitales propias de determinados agrupamientos sociales (y, más concretamente, vitalizadoras de grupos sociales) que, incapaces de ser silenciadas permanentemente, siguieron presionando en forma oculta para hacer saltar el tapón que les venía impidiendo expresarse y actuar. La salida se produjo, y se produce, y se producirá, cuantas veces esto ocurra, en forma precipitada: la irrupción rompe los esquemas establecidos y obliga a un reacomodo revolucionario que —éste sí, ya— mezcla en proporciones diversas lo racional y lo irracional, busca marchar hacia la entelequia que cada socie-

⁵ Quien también presentó dicho trabajo en el congreso al que hemos venido haciendo referencia.

dad trata de realizar en su devenir histórico y que sólo gracias a dicho devenir va precisando sus contornos. Lo cual explica el laudable intento de Alexandro Martínez Camberos para encontrar —interpolando una línea entre los polos extremos de nuestras grandes revoluciones— cuál ha sido el camino del pueblo mexicano a fin de clarificar sus metas mediante un estudio sociológico que toma como base los materiales proporcionados por su historia.

Esas irrupciones de elementos sociales soterrados, que emergen de lo intrahistórico a lo histórico, produjeron transformaciones en múltiples sectores, las cuales habían de producir cambios correspondientes en otros, modificando también la articulación entre ellos, como quizás pudiera ejemplificarse con el caso del Derecho, estudiado por Fernando Anaya Monroy quien, en relación con etapas bien definidas de la vida de México, marcadas por hitos revolucionarios, habla de un Derecho impuesto, de un Derecho de opción y de una toma de conciencia jurídica de México, marcada por la máxima opción del pueblo mexicano hasta la fecha: la Revolución de 1910.⁶

La importancia que tiene examinar la historia de México e interpretarla a esta luz, puede aquilatarse si se considera que la observación sociológica de ese desarrollo histórico de México fue el que se encargó de mostrar, quizás antes de que lo demostrara la reflexión sociológica misma, que existe una especie de concatenación histórica —que responde a, o es reflejo de una forma de vinculación sociológica más general— entre el estudio de la Constitución, y, más particularmente, el de la mexicana de 1857, y el que de una Revolución que, como la mexicana de 1910, habría de imponer una revisión constitucional de fondo y, en su momento, una substitución de una Constitución por otra —en el caso, de la de 1857 por la mexicana de 1917— que, en nuestros días sigue vigente.

Se trataba, en efecto, de descubrir, desde el primer momento, la esencialidad social misma del concepto “Revolución” en cuanto cambio estructural de la sociedad en el grado mismo en que la Constitución, sin poder ser copia fiel de la realidad social, pretende aprehender y normar —lo cual apunta también en el sentido del cambio significativo, valorativo— una estructura social a la que pretende elevar por encima de su realidad, mediante la fuerza motora de los valores en ella ínsitos.

Plantearse el de la “revolución” como tema de estudio sociológico representa, desde luego, “considerar a la revolución como un proceso social for-

⁶ En un trabajo intitulado “Aspectos Socio-Juridicos de la Revolución Mexicana”, publicado como los otros estudios que hemos mencionado, en las memorias del Noveno Congreso.

mado por una serie de etapas estrechamente vinculadas entre sí, explicable sólo en términos de una teoría de la causalidad social, y comprensible únicamente, en función de la unidad misma del proceso que es cada revolución” Con lo cual, la mayor carga acentual recae sobre el aspecto dinámico del estudio emprendido; un aspecto que rehuye la mención de un presente instantáneo y que, al rehuirlo, rechaza tácitamente el concepto de la revolución que la hace equivalente al puro estallido sin antecedente ni consecuencias, tanto como la hace rehuir aquello que, según algunos otros la caracteriza, ya que, en caso de ser tan totalmente insólita como pretende, *tendría que ser* ajena a la ciencia y a la previsión; como que de ser tan completamente inusitado como algunos piensan, *tendría que dejar de ser* objeto de estudio de la sociología.

Ese rehuir el presente instantáneo no significa que se eliminara sino que quizás imponía que se planteara con su máxima agudeza el considerar el presente sociológico como algo que se encuentra en la convergencia de las ideas de “fisonomía de época, objetiva” y de “definición generacional, subjetiva”, pues lo sociológico es en múltiples instancias —si no es que en todas— concurrencia de lo objetivo y lo subjetivo: conjugación realizada por los individuos que se encuentran en las etapas medias de la vida. Un presente sociológico escindido bruscamente, con una solución de continuidad que quizás alguno se sintiere tentado a considerar como una gran crisis generacional; crisis constitutiva de la generación misma, y gracias a la cual la revolución tendría uno de sus elementos de explicación. De explicación en términos de esa causalidad social que, cuando falta como nódulo articulador, hace que el esfuerzo sociológico se disgregue en la labor meramente enciclopédica de amontonamiento de materiales enfocados desde los ángulos particulares de cada una de las ciencias sociales especiales.

* * *

El sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez, al redactar su *Teoría de la Revolución*, inició su trabajo con la presentación de un conjunto de definiciones y conceptos sobre la revolución, que encaminan a su adecuada conceptualización y que, por ello, conviene examinar críticamente.

De acuerdo con la cita que hace el autor de la *Teoría de la Revolución*, para Raúl Orgaz, “hay revolución cuando se verifica un proceso de muerte y resurrección del Estado”.⁷ A más de las observaciones hechas por el autor a esta forma de definir la revolución, conviene reconocer la restricción ex-

⁷ Raúl Orgaz: *Ensayo sobre las Revoluciones*. Córdoba, Argentina 1945. p. 19, citado por Lucio Mendieta y Núñez: *Teoría de la Revolución*. México, 1959. p. 26.

cesiva de la definición de Orgaz, en cuanto referida a *uno solo* de los agrupamientos sociales: el Estado. Dicho punto de vista puede coincidir bastante bien con el concepto de "revolución política", pero no con el concepto más lato de "revolución social", o con el concepto sociológico de revolución, en cuanto proceso que afecta a la sociedad en su conjunto, en la multiplicidad de los agrupamientos que la constituyen (y sea que la modificación inicial se produzca en el agrupamiento estatal o en alguno de los restantes agrupamientos sociales).

En relación con la definición de Ralea,⁸ para quien "la revolución es la conquista del poder público por una clase que no lo había ocupado antes, con el fin de imponer al grupo entero un nuevo patrón de valores" puede señalarse: el carácter eminentemente político de la misma; su referencia clasista que le da un cierto ámbito restringido de aplicación; su referencia teleológica ("con el fin de") que hace pensar en la búsqueda consciente y racional de un fin que, como muestra el examen de la realidad histórica, no se precisa siempre en forma inmediata; la referencia que la definición hace a la "imposición" de un nuevo patrón de valores, ya que si bien en muchas ocasiones es el grupo que llega al poder el que impone tal patrón axiológico, en muchas otras, es la sociedad la que *lo descubre*, de tal modo que el grupo que adviene al poder pone en claro, expresa, da nombre al anhelo popular, *para* llegar al poder.

Por otra parte, en este último respecto, también cabe considerar el caso de que no haya un cambio en los patrones valorativos del grupo, sino que, precisamente por no haberse realizado o por no estar en vías de realización aquellos valores que la sociedad se había propuesto, a causa de los obstáculos que venía interponiendo el grupo en el poder, la sociedad busca substituir a tal grupo en el poder, por otro distinto, que no obstaculice, sino promueva los valores propuestos o que, en el mínimo de los casos no obstruya su realización.

Ocurre frecuentemente que la sociedad se propone una matriz valorativa que, de ser realmente vigente, de regir sin obstáculos, produciría una forma de convivencia social y que, a menudo, se entroniza un grupo cualquiera, ya por la conquista, ya por la usurpación que no da vigencia a dicha matriz o el cual, en otros casos, tampoco la hace vigente por ser una élite o grupo selecto que se ha rezagado y que no ha sido capaz de captar o de realizar, o no ha querido realizar aunque la capte, esa matriz valorativa, ya descubierta y aceptada por la sociedad. Entonces lo que se establece es una forma convivencial distinta de la deseada por la propia sociedad. Del

⁸ Citado por L. Mendieta y Núñez. *Op., cit.*, p. 27.

descontento resultante y de la substitución de la forma atrófica por la anhelada forma de convivencia, o sea, de la substitución de una forma de convivencia sociopatológica, por otra que no lo es, procede la revolución.

La definición de Jury de acuerdo con la cual "son los cambios intentados o realizados por la fuerza en la Constitución de las sociedades",⁹ parece ser un acierto, en cuanto Jury habla de cambios en la Constitución de las sociedades; esto, que puede interpretarse en un sentido desnudamente jurídico, puede orientarse en un sentido sociológico si se salva la ambigüedad del término "constitución" al referirlo a la acepción de acuerdo con la cual "Constitución" significa, específicamente, "constitución social" (casi estructura social) y no "constitución jurídico-política" (casi ordenamiento jurídico fundamental). Por otra parte, la referencia al medio de realización del cambio ("por la fuerza") parece innecesaria. En forma parecida, nos parece que es desacertado hablar de cambios *intentados* o realizados, porque si el cambio no se realiza, no hay transformación constitucional y, por lo mismo no hay revolución. Una revolución lo es en el grado en que no se queda en el mero designio de cambio, en la mera estrategia de realización del mismo, en el puro estallido revolucionario, sino en el grado en que realiza la transformación constitucional.

La concepción o descripción de base analítica elaborada por Pitirim A. Sorokin respecto de la revolución es valiosa en muchos sentidos, pero quizás hubiera que subrayar particularmente en su presentación del fenómeno revolucionario el que "un cambio revolucionario ataca no uno o unas pocas leyes o detalles, o valores pequeños,¹⁰ sino (que ataca) todo el cuerpo de la ley oficial" o una parte substancial de ella; o sea, que se trata: de un cambio *estructural* (con implicaciones funcionales y de sentido); o de un cambio *radical* (en cuanto erradica un conjunto de tradiciones que considera carcomidas, para sustituirlas por nuevas bases de sustentación); o un cambio *medular* (en cuanto va a lo más hondo y transforma los centros de articulación, principalmente valorativos, de la sociedad).

Con respeto al apuntamiento de Sorokin de que "un cambio revolucionario resulta siempre del uso de la fuerza y de la violencia aun cuando sea en escala moderada", quizás conviniera hacer salvedades, ya que cuando la revolución no tiene raíces políticas, sino científicas o tecnológicas, por ejemplo, la transformación de las formas de coexistencia se produce casi sin —o totalmente sin— intervención de la fuerza y de la violencia físicas, aun cuan-

⁹ Citado por L. Mendieta y Núñez. *Opus cit.*, p. 31.

¹⁰ "Pequeños" es el calificativo empleado por Sorokin, que nosotros preferiríamos substituir por el de "subsidiarios".

do, ulteriormente, en el proceso de cambio, puedan producirse fricciones entre los grupos, las cuales, a su vez, podrán propiciar el que la fuerza y la violencia intervengan. Esto hace ver, con todo, que dicha intervención no corresponde ya a una etapa en la que pueda decirse que el proceso revolucionario "resulta" de la fuerza y de la violencia, sino a una en la cual ese proceso "llega a hacer necesario", como elemento coadyuvante, el empleo de la violencia y la fuerza.

La definición de Alfredo Poviña, en el sentido de que "revolución es toda transformación social, anormal, realizada por la fuerza, como brusca expresión de la desarmonía entre las instituciones y los valores fundamentales de una sociedad",¹¹ permite insistir en las observaciones que ya se han hecho acerca de la necesidad de intervención de la fuerza en la revolución; pero, sobre todo, impone el que se indique que la *anormalidad* de la revolución o es relativa o no existe; que lo que existe es una situación de anormalidad que la revolución trata de superar, y que la revolución aparenta ser anormal cuando es la primera que se produce en una sociedad pues, como se han encargado de mostrar, por ejemplo, Hopper y Gross,¹² en cada sociedad —el ejemplo proporcionado por Gross es el de las revoluciones rusas— hay un cierto conjunto de normas o patrones de comportamiento revolucionario, que podría considerarse que establecen una cierta, normalidad revolucionaria; normas y patrones que resultan inusitados en la primera ocasión en que se observan; que se perfilan en la reiteración y que se afinan en las diferentes revoluciones subsecuentes que se producen en la historia de un pueblo. Por otra parte, conviene recordar que, fuera del ámbito estrecho de cada nación, algunos autores (como Paul Meadows) reconocen la existencia de ciertas "normas de pensamiento revolucionario". O sea, que el proceso revolucionario no es tan anormal como parece de primera intención, puesto que en todas las sociedades humanas se sujeta a un número relativamente restringido de posibilidades directivas. Esto es un argumento en favor: 1.—de la tesis de que las revoluciones son *previsibles*, o de que, por lo menos, son previsibles las formas en que pueden desarrollarse, y 2.—de que son prevenibles en cuanto revoluciones políticas.

Con lo que hemos asentado en último término no asumimos una postura reaccionaria sino revolucionaria (auténtica y no demagógica) ya que de lo que verdaderamente se trata es de que la revolución se realice en la substan-

¹¹ Citado por L. Mendieta y Núñez, *Op. et locus cit.*

¹² En *Un Siglo de Revolución*, volumen traducido del inglés por el autor de estas líneas, y publicado por la Biblioteca de Ensayos Sociológicos del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

cia, en cuanto cambio en la forma de coexistencia que, éticamente, se oriente en sentido meliorativo, y que se elimine —si ello es posible— tan sólo su adjetivación “política, violenta”, en cuanto la violencia, considerada como medio de realizar la revolución social, se considera un último recurso que, de ser posible, debe evitarse con el fin de servir mejor a otras finalidades políticas y éticas.

Pero si hay uno o dos elementos en la definición de Poviña con los que no podemos estar de acuerdo o con los que no podemos concordar totalmente, existe un indudable acierto en su definición en cuanto habla de la “desarmonía entre las instituciones y los valores fundamentales de una sociedad”.

Hay, en esto, vías convergentes-divergentes, con la definición de Sorokin, que debieran de examinarse más detenidamente y a la luz de ejemplos concretos:

1o.—La definición de Poviña (que en algún sentido evoca la teoría de Ogburn sobre el “rezago cultural” o *cultural lag*) señala la disarmonía entre las instituciones (o formas de realización) y los valores fundamentales (formas potenciales) de la sociedad, con lo cual carga el énfasis en la *inadecuación institucional y en la permanencia valorativa* (conforme a una postura que interpretaríamos en el sentido de “el Hombre sabe lo que es el Bien, pero ignora cómo conseguirlo”).

2o.—La conceptualización de Sorokin carga el énfasis en los valores (aunque mencione también a las instituciones) ya que el contexto sugiere claramente que de las instituciones ve Sorokin, principalmente, el aspecto finalista (de acuerdo con una postura, más difícil de interpretar, pero que probablemente considera que “el Hombre presiente lo que es el Bien, y lo busca mediante la realización de ciertos bienes que o son reconocidos como tales o desconocidos como tales, en un proceso de ensayo y error que marca toda la vida social”).

Para la Teoría de la Revolución, las dos definiciones —de Poviña y de Sorokin— son de enorme importancia, en cuanto ambas proporcionan elementos de primera para alcanzar una idea plenaria de lo que es la revolución y de las formas en que la misma puede manifestarse.

En efecto:

1o.—Si los valores permanecen y las instituciones cambian, se modifican las formas de coexistencia, en cuanto las nuevas concreciones institucionales implican la constitución de nuevas formas de relación interhumana, de nuevos modos de agrupamiento humano.

2o.—Si los valores fundamentales de la sociedad cambian, es necesario crear instituciones diferentes, que sean capaces de realizar tales valores y,

con ello cambiarán las formas de coexistencia de la sociedad. E incluso en aquellos casos en que, tras haber cambiado los valores, las instituciones no se hayan modificado externamente, el nuevo aliento que las sostenga acabará por modificarlas internamente y por modificar las relaciones entre los individuos que en ellas participan.

Sea que se cargue el acento en el cambio puramente valorativo o en el cambio meramente institucional, no se trata, en lo esencial, sino de cambios en las formas de coexistencia humana. Para la tipificación de las revoluciones sí es factible establecer la diferencia entre revoluciones que se orientan de inmediato a la transformación valorativa, y cambios que se orientan hacia la inmediata transformación institucional (en cuanto buscan realizar valores permanentes de la sociedad global). Pero, también puede pensarse que, en plan denominativo, si las primeras merecen auténticamente el nombre de "revoluciones", las segundas se encuentran vecinas de lo que, con término más escueto, se denomina con el de "reformas".

Con los anteriores subrayados, es fácil llegar a la definición y esclarecimiento de la *Teoría de la Revolución*, de acuerdo con la cual la revolución es "cualquier trastorno de la vida colectiva de las sociedades humanas, que introduce en ellas nuevas formas de coexistencia": definición de la que, por nuestra parte, borraríamos gustosamente el término "trastorno", por las observaciones que ya hicimos respecto de otras definiciones y que creemos igualmente aplicables a ésta.

*
*
*

Y ¿el carácter procesal de la revolución, no se manifiesta en cuanto se trata de "Establecer una correlación entre el proceso revolucionario y otros procesos sociales encomitantes con su gestación, su manifestación más o menos súbita, su desarrollo, su decadencia o su conversión en un proceso evolutivo normal de la sociedad?"¹³ Esa finalidad, examinada de cerca, suscita una serie de problemas. En una aproximación inmediata y un tanto ingenua, el investigador social formado en la estadística puede sentir ante ella la necesidad de: (1) elegir un proceso revolucionario históricamente dado; (2) delimitar adecuadamente —mediante un procedimiento de análisis segmental semejante al que realiza el lingüista en el continuo hablado, a fin de identificar las unidades fonéticas— los diferentes períodos o eta-

¹³ Esta, como las siguientes, citas textuales, que trataremos de glosar, se han tomado del capítulo de "Finalidades" de la convocatoria al Noveno Congreso Nacional de Sociología, de México reunido en 1959 en cuya redacción colaboró el autor de estas líneas.

pas constitutivas del mismo; (3) seleccionar ciertos índices de las transformaciones operadas durante tales etapas, y (4) ponerlo estadísticamente en relación con otros índices bien determinados que apuntaran hacia procesos sociales conocidos como los de cooperación, competencia, conflicto. Finalidad ésta que suscita una serie de problemas cuando se la estudia mediata y no inmediatamente (de primera intención e ingenuamente) porque ¿cuáles serían esos índices caracterológicos de cada una de las etapas del proceso revolucionario?, porque esos índices ¿no se diluyen en la nada y tal parece que el proceso revolucionario mismo queda convertido en una pura entidad más o menos formal que no prende en la realidad, en vez de ser la esencia misma de esa realidad? Porque, tal parece que, en esa forma, se plantearía el problema de esas correlaciones absurdas que intentan tantos novicios de la estadística y que —¡naturalmente!— siempre obtienen altos índices; correlaciones entre el todo y las partes, o entre las partes y el todo. Porque, a muchos les puede parecer que el proceso revolucionario —proceso complejo— es una suma de procesos simples de cooperación, competencia, conflicto, etc., mientras que lo que en realidad ocurre es que si bien resulta de una combinación de tales procesos simples, el proceso revolucionario tiene una *especificidad propia*, en cuanto resulta de un modo especial de concurrir a su constitución los diversos procesos simples que lo componen. Porque la revolución corresponde a esas estructuraciones procesales —aún no estudiadas— que como todas las estructuras, hacen que se establezcan entre sus componentes “relaciones de enlace, distintas tanto de las de *adición* como de las de *fusión*”. Es, esa, una finalidad que, dentro de este enfoque crítico y no ingenuo, tiene que suscitar interrogantes acerca de cuál es el rasgo más característico del proceso revolucionario. Y es probable que la reflexión sobre la misma haga surgir, en muchos, la duda de si no se tratará de un problema de transformación en los ritmos de la vida social; de cambios en las definiciones temporales de la sociedad (definiciones temporales, que ahora que escribimos esto, a varios años del Congreso referido a la Revolución, han sido estudiadas magnífica y sistemáticamente por Georges Gurvitch en cuanto Sociólogo del conocimiento y, más particularmente en cuanto investigador de los marcos sociales de las categorías de espacio y tiempo) de aceleración del *tiempo* de la historia. Y esto mismo, decíamos a unos días del Congreso (en 1959) es probable que haya hecho nacer en muchos la inquietud de intentar un estudio del tiempo social, de los tiempos sociales, relativizados por la sociogenética de las agrupaciones humanas (denominador de la fracción: duración de la historia sentida como propia por una sociedad), pero relativizados también por otra multitud de factores que esperan adecuado esclarecimiento.

También es tarea o finalidad de una teoría sociológica de la revolución, “Mostrar la participación que los grupos y cuasi-grupos sociales toman —diferencialmente— en la Revolución (en relación con las situaciones históricas particulares en que ésta se produzca), y los efectos disruptivos o de reorganización que la Revolución tiene sobre los Agrupamientos Sociales”. Ante lo cual, quien se haya interrogado por los ritmos de la vida social en período evolutivo y en período revolucionario —y, dentro del proceso revolucionario, en las diversas etapas de la revolución— es posible que haya pensado en relacionar tal idea, más o menos vaga, de aceleración de los ritmos sociales, con esa disrupción y esa reorganización de los agrupamientos sociales. Porque ¿no es de pensar en la existencia de ciertas situaciones objetivas y ciertas definiciones subjetivo-grupales que, rompiendo los marcos establecidos (marcos estructural-funcional-significativos) lanzan a las sociedades por los caminos de una aceleración social? De una aceleración que, en cuanto transformación “cuantitativa” (si se permite cierta licencia de expresión) provoca a su vez una modificación “cualitativa” de las formas de convivencia.

Se carga el énfasis en los agrupamientos sociales porque, parece ser,¹⁴ que la vocación de la sociología la orienta en el sentido de la caracterización de tales agrupamientos, y en el del estudio diferencial de las manifestaciones sociales tal y como se producen dentro de ellos y entre ellos mismos. Esa vocación actual de la sociología hace que se multipliquen los estudios sobre la familia y sobre las clases sociales y más recientemente los que se ocupan con la aparición de las clases medias (en los que es posible que la fotografía puesta al servicio de la sociología llegue a tener papel importantísimo) así como que se hable, por ejemplo, de estudios de fertilidad diferencial en relación con las diversas ocupaciones.

Ya vendrá la época en que —en un movimiento reactivo— se vuelva —quizás incluso con un exceso que convendría prevenir y evitar— al viejo sueño, caro a la sociología; al viejo sueño del estudio de la Sociedad en cuanto equivalente de la Humanidad. Acción progresiva y aparente acción regresiva —pues también en el dominio académico de la sociología existen “revolucionarios” y “reaccionarios”, no políticos sino científicos, aunque también los haya de los otros—; acciones progresivas y regresivas que se conjugarán cuando el estudio de la Sociedad Humana, de las sociedades humanas (de las “culturas” de que hablan los antropólogos sociales, de las “civilizaciones” a las que se referiría Alfred Weber) y de los agrupamientos

¹⁴ Es venturoso que con la publicación de la Teoría de los Agrupamientos Sociales *Théorie des Groupements Sociaux* se haya destacado este hecho.

sociales (o "sub-culturas" como querría algún sociólogo del vecindario antropológico-social) se unifiquen dentro del panorama armónico de la disciplina sociológica.

Y ¿a qué asombrarse de que a la Sociedad Humana, o a la Humanidad, a las sociedades o culturas y a los agrupamientos sociales o sub-culturas las subsiga el individuo, la personalidad social o —en una latitud dentro de la que no es probable que se haya empleado esta denominación— "el culto", en cuanto "culto" designe a quien posee una cultura?¹⁵

Porque es al "culto" —¿cómo recordará, en estas gradaciones, un compañero lingüista, las existentes entre el lenguaje, la lengua el dialecto y el idiolecto— a quien se refiere otra de las finalidades que parece debe buscar la teoría de la Revolución; porque es al individuo que forma parte de grupos ya constituidos antes de la revolución; porque es al individuo que forma parte de agrupamientos en vías de hacerse o de agrupamientos *in fieri* (que tanto placen a Gurvitch y a la escuela de Sicard) a quien se refiere ese "Poner de manifiesto el modo en que los individuos intervienen —definiendo como críticas las situaciones, desencadenando, estimulando o frenando las transformaciones— en el proceso revolucionario, y la forma en que la sociedad en revolución moldea a los individuos, produciendo tipos particulares de personalidad social".

Ese planteamiento, desde el momento en que se hacía, ya permitía anticipar que enfrentaría la oposición de quienes, estereotípicamente se alzan, casi en forma mecánica o refleja, en contra de cualquier mención que se haga de la participación del individuo en lo social, puesto que la misma despierta en sus conciencias dormidas el recuerdo de la expresión afortunada del "héroe carlyliano" sujeta a perseverante crítica. La incitación a tomar de nuevo el problema se repitió una y otra vez en los Congresos Mexicanos de Sociología en esos años y no obstante sus atractivos, pocos la aceptaron —quizás anticipando el veto—, pero el tema reclamaba y sigue reclamando quien lo aborde con decisión y obtenga de su planteamiento temático los mejores frutos.

En este sentido, quizás fuera pertinente hacer algunos subrayantes a la *Teoría de la Revolución*, en el capítulo que en la misma se dedica a "El Intelectual y la Espada" porque es dicho capítulo el que en cierto sentido, tiende a satisfacer esa necesidad. Probablemente haya sido la redacción de la

¹⁵ Cultura individual que, por supuesto, se integra con la cultura humana especificada por una sociedad determinada y particularizada gracias a una especial conjugación de sub-culturas correspondientes a los varios agrupamientos sociales a los que el individuo pertenece.

primera oración del capítulo la que provocó un mal entendimiento de parte de algunos, en cuanto, tomada fuera del contexto general del trabajo, parece afirmar que el proceso revolucionario es obra *exclusivamente* de los intelectuales. La oración dice textualmente: "Como hemos visto, todo el proceso revolucionario, desde su incubación hasta su triunfo, es obra de intelectuales". Probablemente resultará útil volver a traer a la atención del lector el que previamente el autor afirmó que "...las revoluciones no solamente las promueven y las hacen los pensadores, sino que en ellas toman parte idealistas y forajidos, gentes honradas y audaces y logrerros, y las masas ignorantes que no ajustan sus actividades a silogismos sino a sus pasiones y a sus necesidades". En esa indicación, con referencia a las masas, se podría agregar el concepto de "anhelos", puesto que la masa actúa, pasionalmente, apremiada por sus necesidades o llevada de anhelos que suelen ser utópicos y que suelen ser, también, más o menos irracionales.

En lo referente a que "la verdadera revolución la hacen los intelectuales, ellos la incitan, ellos la organizan, ellos le dan contenido y doctrina y desarrollan en la paz sus principios y estructuran sus instituciones", quizás conviniera alguna matización, sobre todo en los primeros términos —relacionados con las primeras etapas de la revolución, en las cuales la conciencia es menos lúcida, ya que la intervención del intelectual es diferente en grado o en especie en cada una de las etapas de la revolución: su participación probablemente sea mínima en las primeras etapas de un estallido revolucionario y máxima en las etapas últimas (de consolidación).

Aun cuando en la mayoría de las ocasiones son los intelectuales quienes incitan a la revolución, se dan casos en que la revolución surge más o menos como un fenómeno de coyuntura, como un fenómeno de convergencia de acciones individuales que producen efectos no propuestos, de tal modo que el intelectual lo que hace —frecuentemente— es, *no incitar a la revolución que se ha gestado y que empieza a manifestarse antes de que él intervenga, sino percatarse de lo que está ocurriendo y encauzar las acciones desorientadas* (y más o menos momentáneamente convergentes) de los grupos sociales en un sentido de cambio. De ahí que probablemente sea mejor afirmar que "ellos suelen incitarla" y no que "ellos la incitan", aun cuando sea cierto que en grandísimo número de ocasiones es este último el caso, y no el primero.

A este mismo respecto, algunos de los doctrinarios —no teóricos— de la revolución afirman que el intelectual debe procurar abstenerse de incitar a la revolución, y, en cambio le recomiendan que esté atento a las situaciones objetivas favorables a la revolución, para aprovecharlas en la realiza-

ción de ésta. Esto representa un consejo de prudencia, ya que, de incitar abiertamente a la revolución el intelectual podría provocar en la sociedad global reacciones indeseables que redundarían en perjuicio de la propia revolución intentada, en tanto que, si aprovecha las coyunturas, evitará esas mismas reacciones.

Mientras una sociedad marcha por determinado camino y va tratando de resolver sus problemas mediante procedimientos establecidos y aceptados, es difícil que el intelectual la saque de una cierta inercia en el movimiento, de una cierta rutina, para lanzarla por caminos diferentes, acelerando su ritmo vital y modificando la orientación de sus acciones; en cambio, una vez que, a causa de sus contradicciones internas, una sociedad sale más o menos de cauce, y sus componentes pierden de vista los fines, que persiguen, es fácil que el intelectual intervenga y mediante la explotación de pasiones, resentimientos, necesidades insatisfechas, anhelos exacerbados, la lance por los caminos de la revolución.

Dentro de la doctrina revolucionaria, se afirma que la preparación de la revolución no está a cargo del revolucionario, sino de la autocracia, de la policía, etc. y, en general, de quienes actuando dentro del régimen mismo que se combate acentúan las contradicciones inherentes al mismo. El intelectual revolucionario, según esta doctrina, es *el explotador de las contradicciones internas de una sociedad* a la que —una vez en los umbrales de la revolución— toma de la rienda y, pretendiendo frecuentemente llevarla hacia la solución de tales contradicciones, la conduce para bien o para mal en el sentido que mejor le place.

No obstante que se trata principalmente de preceptos de doctrinario y práctico de la revolución, esto debe tomarlo en consideración el teórico de la revolución porque esta doctrina se ha puesto y se ha de seguir poniendo en práctica; o sea, que se trata de fenómenos que han sido, son o habrán de ser observables en la realidad social.

Por otra parte, aún fuera de esa doctrina revolucionaria, es comprensible el que en muchas ocasiones el intelectual, en cuanto tal, tenga una participación menor en ciertas etapas que en otras o que, por lo menos haya que establecer alguna distinción entre su participación más o menos oculta y su participación manifiesta. Es verdad que, en muchas ocasiones, la revolución es planificada previamente y, en tales casos, la participación del intelectual —en cuanto estratega y táctico— puede llegar a ser considerable en lo oculto; pero, en muchos otros casos, cuando la revolución estalla como fenómeno social de coyuntura, esa participación del intelectual es mínima o inexistente. En uno y en otro caso, sin embargo, su participación abierta se

reduce a un mínimo, pues para que la revolución prenda en las masas, como fermento, las ideas que esgrima el intelectual en propagandas y manifiestos deben ser suficientemente elementales como para ser comprendidas en forma inmediata por las masas; deben estar densamente cargadas emocionalmente para producir el desbordamiento de las pasiones de la masa; deben concretarse en lemas o latiguillos muy simples, reñidos con los niveles que mejor caracterizan al intelectual y sus quehaceres.

Posiblemente, más que cualquiera de los puntos anteriores, hubiera que señalar la situación curiosa del intelectual y de la masa, pues mientras el intelectual debe permanecer lúcido para obtener el máximo fruto de su acción, la masa para ser auténticamente revolucionaria, tiene que carecer de lucidez, por efecto de la pasión que se apodera de ella.

En relación con la pasión, la necesidad y el anhelo de la masa, los individuos (el intelectual y el espada) intervienen en forma diferente; en tanto existe un predominio de lo pasional en la situación revolucionaria, los intelectuales procuran aprovechar tal clima de apasionamiento en favor de la realización de sus propios esquemas racionales o ideológicos. En ese mismo caso de predominio de lo pasional, la revolución suele producir una concreción personal de su propio apasionamiento en un hombre que esgrime la espada: en el caudillo, que suele ver casi con tan poca nitidez como la masa misma; que se encuentra poseído del mismo apasionamiento de la masa y que, en cuanto quintaesencia de la misma, parece garantizar el necesario desfogue pasional: la catarsis.

En tanto predomina una insatisfacción de necesidades como clima propicio a la revolución, el intelectual procura caldear el ambiente produciendo entre las masas un apasionamiento que falta y señalando a los culpables de tal insatisfacción. De ese modo, más que planificador y explotador de situaciones, llega a ser un verdadero agitador que utiliza para sus fines la oratoria más o menos demagógica. En esas mismas condiciones, el intelectual más que servirse de la masa, la sirve, en la misma forma en que la espada y el espada se convierten, en tales casos, en mero instrumento de realización revolucionaria. En relación con los anhelos, el intelectual interviene en la revolución o definiendo en forma más o menos arbitraria situaciones de insatisfacción o dando expresión a anhelos realmente sentidos por la masa en la que fermenta la revolución; la espada vuelve a tener sobre todo una participación instrumental en la revolución.

Es posible que resultara igualmente conveniente hacer observar que la distinción entre el llamado "intelectual" y el "espada" no implica una distinción tajante entre el pensamiento y la acción: ya que hay *intelectuales* (los

oradores) que *actúan* en cuanto salen a las calles y a las plazas, se suben a los temples, arengan a las multitudes y, en ocasiones dentro de sus actuaciones públicas, se exponen a ser alcanzados por las balas; y ya que entre los *militares* que intervienen en la revolución se cuentan los estrategos que planean y realizan las acciones militares y *que participan en la revolución en los dos sectores del pensamiento y de la acción*.

Dice el autor de la "Teoría de la Revolución" que, "cuando el movimiento revolucionario triunfa, el intelectual crea las formas nuevas del Estado, basándose, en gran parte, en las circunstancias que motivaron la revolución".¹⁶

Podría señalarse, en este sentido, que el intelectual que participa en esta etapa de creación de nuevas formas de coexistencia es, principalmente, el técnico jurídico, pero que, sin embargo, en las futuras revoluciones es posible prever que intervendrán asimismo, en forma preponderante, el planificador social y el propagandista técnico dedicado a promover el establecimiento de nuevas formas de comportamiento entre la población que ha intervenido en una revolución y que, al salir de ella, tiene que adecuar su comportamiento cotidiano a las instituciones recién creadas jurídicamente, por las que ha luchado, pero para las que no está preparada sino parcialmente. No es lo mismo haber luchado por la libertad que saber ser libre. No es lo mismo contar con instituciones favorables a la libertad que saber hacer uso de tales instituciones *para* ser libre.

En relación con el modo en que interviene el intelectual en esa etapa de la revolución parece que puede distinguirse entre la situación del intelectual que crea nuevas formas de coexistencia (o que las posibilita jurídicamente) al cabo de una revolución dotada de un programa ideológico y de una planificación previos, y el que lo hace al final de un proceso revolucionario carente de una ideología explícita y de una planificación definida. En un caso, el intelectual no hace sino realizar una serie de ideas previas, y la revolución no es, en realidad sino un instrumento de la planificación (la remoción del obstáculo que imposibilitaba ésta). En cambio, en el otro caso, el intelectual lo que hace es tratar de arrancar a las acciones sociales constituyentes de la revolución su sentido más hondo—mediante un proceso hermenéutico— a fin de guiarse en la realización jurídica y social. Se trata entonces de una hermeneusis, y la planificación es un instrumento auténtico de la revolución.

Parecen definirse así dos tipos de revoluciones correlativos del clima general en que se incuban, del predominio del intelectual y de la espada en

¹⁶ L. Mendieta y Núñez: *Opus cit.*, p. 87.

las primeras y en las posteriores etapas revolucionarias, sobre los que no podemos extendernos en estos sondeos.

*

*

*

Tras de todo lo anterior, puede encontrarse el hierro candente de estas finalidades; pues lo.—hay que mostrar cuáles son los factores y síntomas de envejecimiento de las revoluciones, con el fin de que, descubriéndolos, se les combata, manteniendo con ello el *tono* psicológico-social que permita a la sociedad evolucionar, mejorándose sin tener que recurrir a nuevas revoluciones. Finalidad en la que, para los propósitos que perseguimos en la glosa, habría que subrayar *sin tener que recurrir a nuevas revoluciones*, tras de lo cual se pondría el signo “igual a” y se añadiría la palabra “contrarrevolución”; 2o.—hay que “poner de relieve, al lado del proceso revolucionario, el proceso contrapuesto, representado por la contrarrevolución, considerada asimismo en sus causas y sus efectos”, y 3o.—se debe “señalar la forma en que los estudios sociológicos, los proyectos de planeación socio-política y una adecuada orientación sociológica constitucional, pueden contribuir a prevenir las revoluciones, sin que tal prevención signifique sacrificio de los ideales de mejoramiento de la sociedad y del logro de la justicia y de la seguridad por parte de los agrupamientos sociales y de los individuos que los constituyen”. Adiós los sueños románticos de los revolucionarios empedernidos —de esos tipos tan bien caracterizados por Gross que, salidos del ambiente revolucionario, languidecen en el seno de sociedades bien organizadas por falta de estímulos, incapaces para entregarse al esfuerzo cotidiano, perseverante y útil, no basado necesariamente en una destrucción de lo preexistente sino en su *prudente* preservación. ¡Adiós los sueños! ¡Malvenida la hora del trabajo! ¡Cuánto pesa dejar los juveniles arresos de hacer *tabula rasa* de todo para levantar los nuevos castillos, perfectos, impolutos desde cimientos intocados aún, conforme a un proyecto totalmente inédito! ¡Cuánto duele tener que entrar por las sendas de una madurez que impone el cotidiano esfuerzo —oscuro, sin brillo— y, con él, el respeto a los muertos; y, con él, la capacidad de responsabilizarse ante los pósteros!

Algo, como una nube, suele hurtar a la lectura de todos esos pesarosos aquella parte del enunciado que agrega “sin que tal prevención signifique un sacrificio de los ideales de mejoramiento de la sociedad y del logro de la justicia y de la seguridad por parte de los agrupamientos sociales y de los individuos que los constituyen”. Ser revolucionario desde un escritorio; ser revolucionario desde el laboratorio. ¡He aquí las ideas inconcebibles!

Inconcebibles para toda mentalidad romántica que se engaña a sí misma diciéndose enamorada de la práctica y de la acción. Ser revolucionario desde el escritorio, desde el laboratorio, desde el taller ¿son cosas inaceptables para el sociólogo que ve en la revolución (como subraya el autor de la *Teoría de la Revolución*) una transformación estructural de las formas de coexistencia, proceda el impulso inicial de donde procediese? Porque ese era el camino por el que hubiéramos querido hacer marchar un comentario que se nos adelantó, que se nos impuso por el desarrollo mismo de las ideas: porque, lo que los críticos no se cuidaron de salvar, interpretándolo, fue el equívoco del término revolución en la frase “sin tener que recurrir a nuevas revoluciones”. Esa superación del obstáculo hubiera sido posible mediante una hermeneusis puesta en función del contexto. Porque, de lo que se trata es de evitar las *revoluciones violentas*; más aún, *las revoluciones sangrientas*.

Porque se trata de evitar las revoluciones sangrientas *siempre que esto sea posible*, ya que también hay que reconocer que la sangre —como en el rito huasteco— es fecundante puesto que —como se encargó de mostrar Ramiro de Maetzu—, existe una “inercia de la historia”; puesto que —como puso de relieve Jacinto Benavente— los intereses creados conforman situaciones con las que hay a menudo que romper —pues “para nacer es menester romper un mundo” según aprendió el Demian de Herman Hesse—; puesto que las ideas frecuentemente no son (no cobran realidad en el mundo de lo social) si no son esas ideas encarnadas —no de color, sino de consistencia carnal— de las que habla Miguel de Unamuno; puesto que no existen si no obran al través de hombres de carne y hueso, receptáculos —en veces meramente— de sangre fecundante, que es preciso se vierta, o que arda en el hombre y la haga arder como —en el Hospicio Cabañas de Guadalajara— el hombre consumido por su propia llama, pintado por José Clemente Orozco.

Porque se plantea, respecto de la Sociología de la Revolución, como se ha planteado respecto de la Sociología del Derecho, el eterno problema de las coloraciones políticas, en cuanto riesgo que, en el terreno sociológico corre el cientista. Porque si al tratar de Sociología del Derecho —es natural que ello haya ocurrido en el marco contrastante de un azul propio de los órdenes constituidos— la inclusión de un tema referente a si “¿Puede y debe existir un Derecho de Clase?” favorece el que se califique de “Rojos”, a quienes lo plantean, al hablar de Sociología de la Revolución —de nuevo es natural que ello ocurra en el campo de gules de los procedimientos originalmente disruptivos— la inclusión de un tema como el de la “prevención

de las revoluciones” no puede menos que hacer exclamar a otros muchos, con igual desprecio: “Azules”. Plantean así, los críticos un problema de coloración que el cientista en cuanto tal, desconoce, en tanto debe permanecer blanco —en la medida en que “blanco” represente ausencia de color—, en tanto debe incluir tanto lo rojo como lo azul en sus consideraciones estrictamente sociológicas, sintetizándolas o reduciéndolas mediante un proceso de reducción sociológica, en el que se ha detenido, por fortuna, Alberto Guerreiro Ramos (aun cuando en sentido de su “reducción sociológica” se oriente, se realice, en un plano diferente de aquel al que nos referimos en este momento).

*

* * *

En el terreno de las finalidades específicas, la necesidad de practicar una “reducción sociológica” se encuentra implicada en aquella otra según la cual se busca “delimitar, en términos de sectores y de fases sociológicas, un campo de estudio en el que puedan docimarse ciertas hipótesis y realizar eventualmente una comparación mediante el estudio de tres manifestaciones históricas concretas del proceso revolucionario en Europa: la revolución inglesa constitucionalista, la revolución francesa humanista, la revolución clasista rusa”. Porque es muy cierto que aquí más que en el dominio de la sociología urbana —con respecto a la cual precisa considerar las diferentes acepciones del término “ciudad” para diferentes áreas culturales y diversas etapas históricas— la reducción sociológica impone considerar los matices de conceptualización que imprime al término “revolución” cada uno de los sectores y cada una de las fases. Esto es tan cierto como que muchos piensan que no puede hablarse de revoluciones sino en ciertos estadios de civilización y no en otros. ¿O es probable que la revolución se manifieste en forma un tanto diferente en diferentes civilizaciones? El concepto de revolución y su actualización pueden estar en función de la historia de cada país y, así es probable que en Brasil, por ejemplo, tenga un trasfondo referencial y una repercusión emocional muy distinta de los que tienen en otros lugares del mundo (por ejemplo, en México) pero también es cierto que la reducción sociológica no debe estorbar, sino —por el contrario— facilitar el proceso comparativo que, como se ha señalado adecuadamente, es un sustituto de la experimentación en sociología. Ahora que, para el aficionado a la sociología de la sociología, habría que señalar un curioso paralelismo, que muestra la radicalidad social del tema revolucionario (complementaria de la radicalidad revolucionaria del conocimiento sociológico como podrían mostrar los

historiadores de nuestra disciplina) y de las interacciones entre revolución y ciencia social: la revolución inglesa constitucionalista se avecina a una ciencia social fuertemente impregnada de lo jurídico y de lo político; la revolución francesa humanista, complementada con la revolución independentista estadounidense y su Declaración de Derechos se vincula con la sociología humanista del Comte, con la sociología de la Sociedad o de la Humanidad; la revolución rusa clasista, apunta bien hacia la sociología de los Agrupamientos Sociales. La era de las reivindicaciones nacionales se coloca entre unas y otras, y ligadas con ellas, se encuentran las "sociologías nacionales" junto con los estudios etnográficos destinados a la meditación sociológica.

En este sentido, si nos dejamos llevar a la extrapolación ¿cuál será la revolución que habrá que esperar en el futuro (quizás tras revoluciones que auténticamente, al lado de la clasista, pudiesen llamarse familiares, etc. y que aún no se producen?). La más auténtica de las revoluciones individualistas. Aquella que, sea lo que parezcan mostrar las apariencias, no ha llegado a realizarse aún; aquella que al tiempo que reivindica lo individual parece que habrá de realizarse alguna vez cerrando un gran ciclo, en cuanto se produzca, al parejo de ella, una revolución social total.

QUÉ ES LA SEGURIDAD

SU SIGNIFICACIÓN DIALÉCTICO-SOCIAL

En las líneas siguientes, trataremos de filiar el concepto de seguridad social que, sin concretar como tal y en sus actuales términos específicos, debe haber existido siempre en las sociedades humanas. Vago, nebuloso, en un principio, la dialéctica social debió irlo perfilando progresivamente hasta darle su actual relevancia, su significación actual: un significado que nos lo entrega como un concepto complejo y no simple; como una realidad no de una sino de múltiples facetas; no de uno sino de varios planos, ya que si hay ciertos aspectos más recientemente descubiertos de la seguridad social que parecen tener máxima vigencia, hay otros, más antiguos, que sin reconocerse como estrictamente propios de la misma, también la configuran y precisan.

En los primordios de lo humano, la sociedad no debe haber sido, contra lo afirmado por algunos contractualistas, una construcción racional, artificial; pero sí debe de haber surgido de la convergencia de líneas de evolución puramente animal con otras menos claras y precisas que condujeron al despuntar de la inteligencia. La sociedad debe haber sido, en efecto, una resultante de un desarrollo más o menos natural que apuntaba, de la mera coexistencia —que no auténtica convivencia— animal de los vertebrados superiores y de una embrionaria reflexión del hombre acerca de su convivencia con otros hombres, y sobre su significado.

La sociedad que nacía, así, por la convergencia de un hecho natural —convivencia— y de un proceso intelectual —reflexión— debe haber sido concebida como un medio de defensa y protección; como un medio de obtener seguridad en contra de los peligros de un mundo natural que al hombre primitivo (que empezaba a diferenciarse de él) debía parecerle —más que a nosotros— amenazante y aterrador. Surgía así la sociedad como medio de seguridad para el individuo, como primera etapa de un largo desarrollo; como antecedente remoto de las concepciones actuales de la seguridad social. An-

tedecente remoto, el mismo se perfila como una seguridad que el individuo logra en relación con las amenazas naturales, a través de la sociedad.

Es probable que a ésa hubo de subseguir otra etapa. Cuando un individuo de un grupo determinado, tras entrar en conflicto con otro individuo de fuera del grupo pudo llamar en su auxilio a sus co-societarios y, gracias a su ayuda, pudo librarse de la amenaza representada por el extraño, se llegó a una etapa en la que el concepto de seguridad se enriqueció considerablemente —y en cierto sentido cambió de orientación— pues la sociedad siguió siendo instrumento de seguridad para el individuo; pero dicha seguridad se logró no sólo con respecto a amenazas naturales, sino también con respecto a las que provenían de otros hombres.

Es posible que, en esta o en otra etapa, unas colectividades humanas hayan entrado en contacto con otras; que ese contacto haya determinado situaciones de competencia por la posesión de determinados satisfactores escasos, o incluso situaciones de abierto conflicto entre las colectividades que se ponían en contacto. Y debe de haber sido entonces cuando los individuos del grupo debieron descubrir las ventajas que para su seguridad y subsistencia representaba el luchar unidos a otros hombres, dentro de un conglomerado social, a fin de evitar que, al competir con los más fuertes, en la obtención de recursos escasos, fuesen eliminadas para ellos las posibilidades de utilizarlos y que, por ello, perecieran, o que, en el conflicto subsecuente, los más fuertes les destruyeran totalmente. En tal momento, debió delinearse para el hombre el concepto de que si bien la sociedad podía ser instrumento de seguridad, también podría llegar a ser —aunque no fuera de momento sino la sociedad de otros hombres —una amenaza de destrucción.

Una etapa ulterior, mucho más claramente diferenciada, debió haberse producido cuando el hombre descubrió que las amenazas a su seguridad podían provenir no sólo de fuera de la sociedad —de las fuerzas naturales desencadenadas, del ataque de las fieras, de la pugna con hombres no pertenecientes al conglomerado social propio, del enfrentamiento entre el conglomerado social propio y el ajeno— sino que las amenazas a su seguridad podían proceder del conglomerado social mismo a que pertenecía.

La sucesión de las generaciones, la lucha permanente por conformar a la generación más joven de acuerdo con las normas que para la subsistencia grupal considera indispensables la generación más vieja, y la constante rebeldía de la generación más joven en cuanto a aceptar en su totalidad tales normas, explican el que entre los pueblos llamados primitivos —ya de remotas épocas o ya contemporáneos nuestros— se realice toda una serie de prácticas encaminadas a socializar a los individuos que ingresan al grupo. Se trata, por me-

dio de ellas, de hacer de los jóvenes, miembros co-operantes en la constitución y funcionamiento de algo que, como la sociedad, se considera ya medio de seguridad para todos.

Se educa a los jóvenes, pero también —en sociedades primitivas en que lo mítico impregna todas las manifestaciones de la vida— se les trata de neutralizar ritualmente; se trata de eliminar, por procedimientos rituales, mágicos, una peligrosidad potencial para el grupo mediante los llamados “ritos de iniciación”.

El niño, al convertirse en joven y colocarse en los umbrales de la adultez, se convierte en un elemento peligroso para la subsistencia del grupo (cada individuo lleva en sí mismo, potencialmente, a un destructor, antes de que lleve en sí a un reformador o a un verdadero constructor y creador de cosas nuevas). Es un elemento al que no es posible (o, más que posible, deseable) eliminar pues el conglomerado social desaparecería al desaparecer sus miembros; pero, también se juzga que no es posible admitirlo en el seno del conglomerado, con sus explosivas cargas energéticas pues éstas estallarían a la menor fricción y, al estallar podrían destruir, por otras vías, al conglomerado mismo, a la sociedad —más o menos embrionaria— que es, para todos, medio de seguridad, garantía de subsistencia.

La institucionalización de los ritos de iniciación determinan en las sociedades una renovación periódica de la defensa de la sociedad frente a quienes aún no son sus miembros de pleno derecho, pero sí son ya, potencialmente sus miembros. Se trata de seres que han alcanzado ya estadios humanos (los adultos) que ven cómo otros, que van saliendo de los estadios de vida puramente animal (los jóvenes), tienden a avanzar por nuevas vías que, o se alejan de las ya descubiertas o las cruzan sin respeto alguno dando elementos a la competencia o al conflicto o, en todo caso, propiciando la disgregación social.

Pero, esa renovación periódica de la defensa de la sociedad frente a quienes sin ser aún sus miembros tienen títulos para llegar a serlo no basta porque, un momento después, se descubre que algunos de esos mismos miembros, aparentemente socializados —sujetos a la iniciación mística de la sociedad o educados en las normas internas del grupo— se revuelven contra la sociedad y rompen la paz social, actuando como si se tratara de miembros externos al grupo: como un enemigo. La sociedad, en ese momento, se vuelve contra el trasgresor y, de considerarlo indispensable, lo destruye (más aún, en los primeros momentos de terror ante esa amenaza interna, el conglomerado social siempre considera que es indispensable dicha destrucción). Quien destruye la paz social atenta contra la sociedad, pone en peligro un instrumento extré-

madamente delicado de aseguramiento de todos los miembros de la sociedad y, por lo mismo, es considerado como una amenaza para todos.

Es ésa la etapa en que se pasa del concepto "seguridad del individuo a través de la sociedad", a la concepción complementaria de una "seguridad de la sociedad en contra de algunos de sus individuos". Por desgracia en ésta, como en etapas ulteriores, suele darse el caso de que el nuevo aspecto —complementario del antiguo— gane tal relevancia que se hipertrofie y destruya al antiguo; que se considere que el nuevo y el antiguo son alternativos y no complementarios, lo cual redundaría en considerable daño para los individuos y para las sociedades

Sin que pueda hablarse de una sola línea de desarrollo, puede mostrarse que hay un momento en que uno o unos pocos individuos, a quienes se ha confiado asegurar esa "seguridad de la sociedad en contra de algunos individuos (rebeldes y trasgresores)", se convierten, a su vez, en amenazas para el grupo en general, y, en particular, para sus individuos. Es el momento en que los guardianes de la seguridad social tratan de manejar los mecanismos aseguradores en su propio beneficio y en perjuicio de los demás. Es el momento en el que, en las sociedades primitivas, los guerreros defensores de la sociedad se convierten en una oligarquía explotadora. O es el momento en el que, en sociedades totalitarias más próximas a nosotros pero no menos primitivas, la policía de seguridad, encargada de velar por el Estado, se apodera del Estado mismo. Con la desaparición de la seguridad antigua; con el surgimiento de ese nuevo elemento perturbador, nace la necesidad de lograr una nueva seguridad: de agregar a las antiguas una nueva faceta de la seguridad que las complementa.

Puede seguirse fácilmente, en las páginas de la historia, la larga lucha en contra de la tiranía, el despotismo, el dominio oligárquico. Puede seguirse fácilmente y verse como, a través de largos siglos de lucha, va perfilándose y logrando una nueva forma de seguridad social, cuando el absolutismo deja de serlo al través del constitucionalismo; cuando se establece, en forma creciente, no ya el imperio absoluto de los hombres, sino el "imperio de la ley". Es una nueva etapa de desarrollo de la seguridad social, que puede describirse como "la seguridad de la sociedad en contra de aquellos individuos o grupos encargados de velar por su seguridad".

El imperio de la ley representa, en un momento, la proscripción del absolutismo; en otro momento, la eliminación del militarismo: del triunfo cuartelario. Dentro del mismo, no son los militares quienes hacen la ley y ejercen el poder, sino que es la ley la que permite la existencia de un ejército que la sirve y que, sin ella, no tendría razón de ser o de existir.

Pero, hay una etapa ulterior, en que la misma ley se convierte en una amenaza para los individuos, incluso cuando la misma es aplicada por jueces de la mayor honestidad y probidad. Es aquel momento en que la ley se vuelve un ídolo al que se adora irracionalmente, aun cuando ya haya dejado de servir para los fines para los que fue pensada; aun cuando no dé ya seguridad al individuo sino, so pretexto de dársela, se la quite y atente contra su misma libertad y contra el desarrollo de sus fuerzas creadoras.

Es ése el momento en que la sociedad llega a sentir la necesidad de plantearse consciente y responsablemente el problema de la rebeldía y de la transgresión, por los individuos, de las normas del grupo. Es entonces cuando la sociedad se percata de que si los individuos se rebelan e infringen muchas normas no es porque deseen atentar contra la vida social, sino porque algunas de esas normas están destruyendo, simultáneamente, la libertad individual y los elementos creadores que aseguran no ya sólo el mejoramiento sino la misma supervivencia de la sociedad.

Es entonces cuando se plantea el problema de la continua reforma legislativa, que vaya acordando la ley con las nuevas condiciones de la vida social, y con los requerimientos más profundos de la vida individual; descubriendo, por el avance científico y por el análisis antropofilosófico el sentido de la modificación legislativa.

Un poco más tarde, habrá de descubrirse que, para lograr la seguridad del individuo y de la sociedad, no sólo se necesita la continua reforma legislativa, sino que tiene que buscarse una verdadera dinámica de la evolución jurídica que, sin sobresalto alguno, asegure la adecuación de la ley a las nuevas condiciones de vida y a los nuevos anhelos humanos. Es esa una etapa en la que puede hablarse de la "seguridad de la sociedad y de los individuos frente a la amenaza que representa el fetichismo de uno de los productos sociales: la ley". Porque la ley (sacrosanta para los individuos e intangible por ellos en cuanto tales) no tiene por qué convertirse en Moloch devorador de ellos y de las sociedades.

Pero, existen también fenómenos coyunturales —o de convergencia de fuerzas sociales que tienen efectos no propuestos— que plantean el problema de la seguridad social en otros términos.

La confianza en que el libre juego de las fuerzas sociales habría de conducir a un indefinido progreso humano fue desmentido por la historia. El industrialismo ha producido indudables adelantos para la especie humana, pero un número enorme de seres humanos ha sido pisoteado y destruido por el industrialismo. La sociedad, bajo el impulso de esas fuerzas nuevas, ha avanzado materialmente, pero lo ha hecho a costa de las vidas de muchos de sus

miembros. Ha sido esto lo que ha mostrado que si el progreso tecnológico es una esperanza para la sociedad, el mismo —fuera de dominio— puede conducir a millones de individuos a los abismos más oscuros de la desesperanza y de la aniquilación. Que mientras las sociedades prosperan económicamente, muchos de sus miembros se precipitan hacia abismos de miseria de los que nunca podrán salir.

El mundo de lo social y de lo cultural (el mundo económico y técnico) se levanta ahora como una amenaza para los individuos. No es ya la naturaleza ni son ya los otros hombres o los otros grupos (contra los que antes preservó la sociedad) lo que amenaza a los individuos. Es la sociedad misma, antiguo refugio y protección del ser humano, la que ahora se convierte, para él, en amenaza.

Pero ¿será cierto que no hay protección contra esta amenaza? Las soluciones se tratan de encontrar, precisamente, ahora. Se ha reconocido, por una parte, que gran parte de la miseria actual es un resultado conyuntural —un resultado no querido, insistamos— de avances humanos indudables, de esfuerzos orientados hacia nobles fines de superación y que, por tanto, hay que tratar de eliminar tales resultantes combatiendo su coyunturalidad. Esto es posible mediante una planeación que prevea al máximo todas las indeseables contingencias posibles y las elimine.

Pero, puesta en práctica la solución, se ha encontrado también que el plan, si bien parece eliminar algunas de las consecuencias económicas indeseables que tiene el funcionamiento social actual, en cambio hace aparecer otras consecuencias igualmente indeseables en el campo de la autorrealización humana. Cabe señalar, por ejemplo, que la introducción de ciertos sistemas de seguridad social, pueden propiciar en los beneficiarios, actitudes providencialistas, huidas de la responsabilidad, abdicaciones de la libertad. Es así como se tiene que plantear el problema de si vale la pena que el hombre viva si no vive para aquello que hace digna la vida; de si es posible lograr que resulte compatible el propósito de eliminar al máximo los riesgos que acechan al hombre desde el lado de lo material, y la máxima que pide que el hombre, en el mundo de lo moral, viva siempre *riesgosamente*. La necesidad de hacer compatible una cosa con otra es evidente; el hecho de que una y otra cosa no son mutuamente excluyentes también resulta claro; lo que no siempre se revela al primer examen es la forma en que puede lograrse esa compatibilidad y la mutua fecundación de ambos principios.

Por otra parte, también tiende a reconocerse que —por la vigencia, en la vida social, de un principio análogo al de indeterminación de Heisenberg que rige la vida física— la coyuntura no es totalmente eliminable; lo cual

no tiene por qué entregarnos en brazos de la desesperación. En efecto, si el funcionamiento social —que asegura la subsistencia para la mayoría de los cosocietarios— comporta riesgos inevitables, en cambio es posible evitar, si no el riesgo mismo, sí sus consecuencias. Esto es posible si las consecuencias de los riesgos se comparten por todos los que se benefician del funcionamiento social que los acarrea. Se trata, según esta solución, de “compartir los resultados de los riesgos como se comparten los beneficios de un sistema que comporta tales riesgos inevitables”. Es ésta, fundamentalmente, la concepción en la que se basa la seguridad social tal y como se concibe actualmente. Es tal la forma en que a la vida como interés viene a complementarla y aliviarla la vida como caridad, según podría expresar Antonio Caso.

No hay por qué decir que una concepción como ésta de la seguridad social (“aseguramiento de los individuos por la sociedad, contra los riesgos que implica la vida social misma”) resulta de la convergencia de muchas líneas de pensamiento y acción sociales que es indispensable conocer y analizar. No hay para qué decir que esta concepción de la seguridad social se ubica en la vecindad del concepto mismo de justicia social. Y no hay para qué decir que la extensión de un concepto como éste y su proyección hacia el futuro puede llegar a representar una solución auténticamente democrática que salve la distinción entre Oriente y Occidente; una solución que dé sentido plenario al término “democracia”, por encima de la distinción entre “democracias tradicionales” y “democracias populares”, y pueda llegar a representar una solución auténtica de comunes problemas humanos.

QUÉ ES EL VICARIATO

SU SIGNIFICADO DE RECAMBIO

Los problemas terminológicos no son ciertamente los menos importantes para la investigación sociológica. Dar un nombre a un hecho o a un fenómeno social no equivale a satisfacer un ocio de lingüística, sino a intentar enriquecer en alguna forma el instrumental de una ciencia cuyas necesidades al respecto han sido debidamente subrayadas en las páginas iniciales de la Teoría de los Agrupamientos Sociales, en la cual se señala que si bien es cierto que frente a la carencia de términos técnicos “lo único que puede hacerse por ahora consiste en dar a las palabras usuales de varias acepciones un significado sociológico especial” no es menos cierto que “el paso inmediato de la sociología debería ser la adopción de tecnicismos mediante el acuerdo de quienes cultivan esa disciplina”.¹

Hemos querido cumplir con estas orientaciones al redactar estos apuntes respecto del “vicariato” al cual quisiéramos ceñir conceptualmente a fin de ponerlo al servicio de ulteriores pesquisas sociopatológicas. “Vicariato” es un término que nuestros léxicos, consignan, pero que el común de las gentes no utiliza. Tiene no obstante, relación con un vocablo cotidianamente empleado, que, a fuerza de su diario uso en una sola relación semántica (la del sacerdocio), ha sufrido considerable menoscabo.

De este modo, la palabra “vicariato” nos ofrece una doble ventaja ya que, en tanto que en primer lugar configura en nuestra mente —por asociación de ideas— un esquema o delineado conceptual burdo de lo que puede ser, en cambio no ha llegado a sufrir, en segundo término, el proceso de ablación a que el empleo diario ha sometido a la palabra primitiva “vicario”,

¹ Mendieta y Núñez Lucio: *Teoría de los Agrupamientos Sociales* (La Mecanización Social). Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Instituto de Investigaciones Sociales. México, 1950 (pp. 11-13).

actualmente empobrecida de contenido, si no en los diccionarios, sí en la boca de las gentes

“Vicario”, léxicamente, es el que hace las veces de otro; “vicariato” y “vicaría”, desde el mismo punto de vista, se refieren a la dignidad y jurisdicción del vicario. Frente a estas significaciones léxicas, nos proponemos delinear una connotación de vicariato que sea instrumentalmente útil para los estudios sociopatológicos; con este fin, es preciso comenzar por puntualizar una serie de nociones básicas para dichos estudios, que van a cumplir una función de contexto o marco sin el cual la conceptualización sociológica de vicariato quedaría reducida a una pura forma vacía de contenido.

Marco Conceptual Sociopatológico del Vicariato. El meollo de la más amplia sistematización sociopatológica debe buscarse en el concepto de “desajuste socio-individual”, ya que, cuando por causas biológicas, psíquicas o netamente sociales un individuo no se siente —y por lo tanto no está— integrado en la estructura de la sociedad a la cual pertenece, podemos decir que nos encontramos frente a un morbo social. Dentro de esta categoría mayor de conceptualización cabe toda falta de participación —consciente o no— del individuo en la vida grupal.

Estar integrado en la vida social equivale a poseer una personalidad, en el sentido aceptado por los psicólogos sociales, para quienes “el individuo que tiene un status es una personalidad”. Este tener un status y convertirse en esta forma en una personalidad da al individuo humano la posibilidad de lograr conjuntamente la libertad y la seguridad.

En efecto, en cuanto el hombre queda integrado en la sociedad, consigue tener el sentimiento de libertad ya que, mediante tal integración, el hombre se realiza como ser social al llegar a ser persona, y ya que ser libre es realizarse conforme a la propia naturaleza. Asimismo, mediante dicha integración, el hombre adquiere el sentimiento de seguridad ya que se encuentra vinculado a los demás miembros de la sociedad gracias a ese estar colocado en determinado sitio —en su sitio— dentro del amplio juego de posiciones que constituye la estructura social.

Supuesto que el status es algo relacional, poseerlo representará para el individuo el sentirse como perteneciente a un grupo, lo que, por otra parte, no es sino el fundamento de su sentimiento de seguridad. El conocimiento era para Simmel una de las bases (quizás la más importante) de la relación social, de ahí que por ser el status la forma más alta de re-conocimiento social, debemos considerar que el otorgamiento de un status al individuo es la mejor base para que la relación social se establezca y subsista, y, por lo mismo, para que el morbo social no se produzca.

Con todo, poseer un status reconocido es algo bien distinto de tener un status que uno mismo haya aceptado: si los demás reconocen en mí algo distinto de lo que yo veo en mí mismo; si la posición que yo mismo me asignaría en la estructura de la sociedad en que vivo es distinta de la que ésta me asigna, mi status y los vínculos de él derivados tenderán a ser negados por mí, o me vincularán al grupo como si fueran verdaderos grilletes... Si la tenencia de status ha de cumplir su función preventiva y curativa frente al peligro sociopatológico, es preciso que el aprecio y reconocimiento de los alteri hacia mí coincida con la que de mí hace ego.

La coincidencia en esa apreciación, y la aceptación del reconocimiento sólo pueden darse cuando haya asimismo una coincidencia entre las valoraciones sociales y las valoraciones individuales; cuando el individuo ha aceptado o interiorizado o subjetivado los patrones valorativos de la sociedad en que vive de tal modo que esos mismos patrones han llegado a formar parte de la misma estructura de su personalidad. De este modo, la integración del individuo a la sociedad debe concebirse como una tensión dialéctica ya que al mismo tiempo que el individuo se integra a la sociedad, la sociedad se integra en el individuo dando lugar a la síntesis fecunda de la individualidad socializada (persona), y de la sociedad de personalidades.

Cuando esa coincidencia e interpenetración no se cumplen, se producen conflictos del tipo que Ibsen nos presenta en su *Casa de Muñecas*. En efecto, en tal obra, el conflicto lleva al desequilibrio temporal de la personalidad y provoca una serie de morbos sociales en torno de los cuales gira medularmente la obra. Las palabras casi finales de la protagonista traducen, en lenguaje corriente, la tesis de que el morbo social se produce por falta de participación en los valores sociales; la protesta de Nora se condensa en estas palabras: "También estoy aprendiendo que la ley es una cosa totalmente diversa de lo que, suponía, pero me resulta imposible convencerme de que la ley sea correcta. De acuerdo con ella, una mujer no tiene derecho de evitar una pena al padre moribundo o de salvar la vida de su esposo. No puedo creerlo".²

La importancia que el conflicto axiológico entre el individuo y la sociedad tiene para explicar los fenómenos sociopatológicos es indudable; sin embargo, a este modo de explicación es preciso agregar que éste no sólo tiene en cuenta la estructura y el sistema de posiciones de la sociedad, sino que, además, toma en consideración la forma de trabajo sinérgico de esas diversas partes, así como los fenómenos de movilidad social, para lo cual es in-

² Ibsen, Henrik: "A Doll's house"; en "The Best Known Works of Ibsen".

dispensable combinar el enfoque que del individuo se haga como persona con el que se obtiene de considerarle como funcionario.

La integración del individuo como persona en el seno de la sociedad depende fundamentalmente de una comunión valorativa entre el individuo y el grupo; comunión a la cual se llega fundamentalmente mediante la educación sociaizadora —sea o no formalizada o institucionalizada— y de la cual se apartan individuo y sociedad en cuanto se ejerce desde fuera una presión diferencial, cuando interiormente se produce una atomización de agrupamientos que no están dispuestos a subordinar los valores grupales o los valores sociales, o en cualquier otro de los casos reconocidos generalmente como conflictos de códigos.

En cambio, la integración del individuo como funcionario radica no ya en la participación axiológica en que consiste fundamentalmente la socialización personal, sino en la participación fáctica del individuo en beneficio del funcionamiento social.

La falta de participación social funcional debe considerarse como una deficiencia que en el ámbito social se manifiesta como obstáculo interpuesto a la sinergia grupal, en tanto que en la esfera individual representa deficiencia en el factor individual de participación, al cual se le puede calificar —en este sentido— de “marginal funcionario”, ya que su marginalidad depende de su poca o ninguna colaboración en las funciones del grupo, y no en una negativa de contribución a la cohesión grupal (en cuyo establecimiento y fortalecimiento colabora más la persona con toda su riqueza psicológica que no el funcionario con su delineado simplista).

La falta de participación funcionaria puede agravarse por diversas causas, especialmente por la multiplicación de este tipo de marginales, cuya gravitación sobre la estructura social puede ser simple o doble ya que puede ocurrir simplemente que en los marcos sociales falte la función a la que estaban destinados, debido a la conjugación adversa de una serie de factores individuales y sociales, o puede ser que su marginalidad deje, además, sin satisfacer necesidades funcionales comprendidas por el marco dinámico-estructural de la sociedad. La marginalidad y sociopatología simple del desempleado se duplica en cuanto por incapacidad de la sociedad para adaptarlo vocacional y técnicamente a otras faenas, quedan sin cubrir no sólo las funciones por él desempeñadas, sino otras muchas indispensables para la vida social y que el mismo desempleado podría cubrir mediante esa capacitación y re-orientación vocacional.

Puede ocurrir, y en realidad ocurre, que la estructura social —completa como sistema de posiciones organizadas en torno a valores centrales— sufra

pérdidas de algunos de sus elementos humanos, de tal manera que esa resta impida, asimismo, el cumplimiento de funciones satisfactorias de necesidades vitales para la sociedad y para sus individuos. En tales casos, la sociedad sólo puede encontrar un medio de salvarse: el vicariato entendido como posibilidad de substitución de un individuo de una sociedad por otro individuo de la misma.

Dinámica del vicariato social. Ha sido Lilienfeld,³ quien, dentro de sus tesis organicistas, ha hecho las primeras anotaciones acerca del vicariato social en párrafos en los que habla de la forma en que, en los organismos vivientes, unas células asumen la función de otras en cuanto estas últimas resultan impedidas o incapacitadas para realizarlas; sin embargo, el propio Lilienfeld no parece haberse percatado de la importancia que el concepto de vicariato social puede tener para el estudio sociopatológico.

En efecto, si aceptamos como primera aproximación a la definición de vicariato aquélla por la cual éste equivale a la substitución de un individuo por otro de la misma sociedad, hemos de convenir en que de la existencia o carencia de vicariato en una sociedad, depende el que gran número de morbos sociales puedan prevenirse. Es así como, supuesta la pérdida de elementos en una sociedad, la sustituibilidad o insostituibilidad de los mismos (i. e.: su capacidad o incapacidad para ser vicariados) actuarán como factores coadyuvantes a la prevención o a la aparición del morbo social.

Si hablamos en términos de relaciones sociales, la dinámica del vicariato se pone de manifiesto desde el momento en que podemos asentar que, mediante el vicariato, muchas relaciones sociales recuperan su vigencia. En efecto, si el morbo social equivale a la invalidación de una o de un conjunto de relaciones sociales, el vicariato social vale como medio al través del cual se revalidan o revitalizan esas mismas relaciones sociales.

En apariencia, y conforme a concepción tan lata, el vicariato social siempre es posible; con todo, si analizamos, así sea someramente las implicaciones del vicariato en general, tomando como punto de referencia los delineados sociológicos previos, podremos percatarnos de que existen dos posibilidades teóricas de vicariato:

- I.—Vicariato absoluto, y
- II.—Vicariato social stricto sensu.

En este proceso de referencia, estas dos especies de vicariato pueden ponerse en relación con el apuntamiento que hace Recaséns Siches para quien

³ Lilienfeld: *Pathologie Sociale*.

es plenamente aceptable la diferenciación que hace von Wiese de dos esferas distintas de la individualidad humana, y que, en tal forma viene a refrendar una de las distinciones que hemos tomado como punto de partida; la existente entre la persona y el funcionario.

La anotación de Recaséns Siches —de gran ayuda para lo que ha de seguir— afirma que existe una “diferencia entre la raíz individual del yo que vive su propia e intransferible vida, y el sujeto de las relaciones sociales, el cual constituye algo funcionario y genérico”.⁴

Desde este punto de vista, el vicariato absoluto correspondería a las dos esferas del yo; su puesta en acción comprendería tanto al yo individual como al yo social, en tanto que el vicariato social se referiría exclusivamente al yo social.

Hay, por supuesto, una imposibilidad aximática de vicariato absoluto, según se ha encargado de demostrar Viktor L. Frankl en las valiosas páginas que dedica al suicidio, a las cuales el sociopatólogo debe consagrar siempre una especial consideración; en esas páginas, asienta que: “si todos los hombres fuesen perfectos, todos serían iguales entre sí; cada individuo podría reemplazarse por otro cualquiera. La imperfección del hombre, es la que determina que cada individuo sea indispensable e insustituible, pues si el individuo es necesariamente imperfecto, cada uno lo es a su manera. El individuo no es nunca omnifacético, sino siempre unilateral y, por lo mismo peculiar: hay una peculiaridad de cada hombre en la coexistencia con los individuos”.⁵

Frente a esta imposibilidad del vicariato absoluto que lleva implicada la peculiaridad individual, la característica personal más honda, ese “ser-otro distinto de los demás”, el vicariato social siempre es posible, aun cuando varíe el grado en que esa posibilidad se da de sociedad a sociedad, y de acuerdo con una serie de factores entre los cuales el estructural es, con mucho, uno de los más importantes.

La dicotomía del vicariato en absoluto y en social puede parecer ociosa, vista la imposibilidad del primero; sin embargo, esa misma imposibilidad de vicariato absoluto resulta útil en el estudio sociopatológico, ya que en la incapacidad de un individuo para sustituir total y completamente a otro como estímulo afectivo frente a quienes están ligados con él, conduce a explicar, de raíz, la sociopatología del suicidio, ya que, en efecto: como policía

⁴ Recaséns Siches, Luis: *Lecciones de Sociología*. Editorial Porrúa, S. A. México, 1940).

⁵ Frankl, Viktor E.: *Psicoanálisis y Existencialismo*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1950.

o barrendero, como ministro o como presidente, como catedrático o como investigador será siempre viciable o sustituible; en mi carácter de funcionario puede vicariarse quizás incluso con ventaja para la sociedad, mientras que resulto inviciable como el ser individual y concreto, como la persona que soy yo.

Como funcionario social puede reemplazarse; para cumplir una función social, tanto monto yo como cualquier otro que tenga un entrenamiento análogo al mío; en cambio, para mis familiares, para mis amigos (quizás incluso para mis enemigos) resultaré siempre insustituible emocional, afectivamente, y la trabazón social se logra siempre, no sólo por la sinergia del trabajo de individuos que actúen como máquinas pensantes o laborantes físicamente sino en muy buen grado y fundamentalmente por la interacción espiritual y afectiva entre los miembros de la sociedad.

Socialmente puede vicariarse a un individuo librando a los suyos de la dependencia económica en que su suicidio podría dejarlos, pero nunca se le podría vicariar totalmente, en las esferas más íntimas del amor o del afecto. La sociopatología del suicidio apunta, por tanto, fundamental y característicamente a la esfera emocional; contemplado a esta luz, el suicidio no puede menos que ser considerado como un crimen que sólo un individualismo á outrance podría justificar.

Si nos quedamos, en cambio, con el otro término de la dicotomía —el vicariato social— nos podremos dar cuenta de que tiene una utilidad mayor (como concepto) que la que podemos asignar al vicariato absoluto, ya que en él queda implicado esencialmente el carácter “funcionario” de cada individuo.

No obstante, dentro del mismo vicariato social, es preciso hacer una división entre:

- 1.—Vicariato aparente, y
- 2.—Vicariato real.

El vicariato aparente tiene que ver con el status, en tanto que el vicariato real se refiere al rol, papel o función de los individuos que ejercen, y en favor de quienes se ejerce el vicariato.

El vicariato aparente se produce siempre que el individuo asume el status —nivel en el sistema posicional estructural— que correspondería al vicariado, en cuyo caso, la función queda sin cubrir y el proceso patológico sigue su curso, en forma tanto más artera cuanto que es más oculta.

El caso del vicariato aparente se da en infinidad de ocasiones, especialmente en los cambios de funcionarios, ya que mientras muchos de los nuevos funcionarios ostentan los títulos y disfrutan del reconocimiento otorgado a los jefes de departamento, ministros, etc., las funciones que como tales les

corresponden quedan insuficiente si no totalmente descubiertas, con lo cual se producen todas las consecuencias sociopatógenas de lo que —con restricciones— podría calificarse de acefalía.

Al vicariato aparente corresponde, por ejemplo, el ejercido por Cleón con respecto a Pericles durante la guerra del Peloponeso, cuyas consecuencias son bien conocidas.⁶

Aun cuando la multiplicidad de causas que pueden provocar el vicariato aparente desafían una enumeración así sea sucinta en este lugar, es conveniente señalar una de las consideradas por Pitirim A. Sorokin,⁷ para quien la frecuente (si no general) semejanza entre padres e hijos hace que con frecuencia haya discrepancias entre la posición social de los individuos y sus cualidades internas y adquiridas, con lo que, careciendo de las necesarias para realizar con éxito sus funciones provocan una serie de trastornos sociales.

En efecto, esa substitución inadecuada o vicariato aparente de unos miembros por otros de la sociedad se da aún en el caso de los ejecutivos de una iglesia, una escuela o un ejército, quienes, al fallar en cuanto al cumplimiento de los deberes propios de su posición provocan la desorganización, con lo que la gente empieza a sufrir, de tal manera que el sufrimiento le lleva a des-
embarazarse de tal jefe.⁸ Naturalmente, a Sorokin, preocupado en esa obra suya por los procesos de movilidad, le interesa destacar el hecho de que en tal forma descienden los miembros de los estratos superiores, en tanto que son promovidos los de los inferiores, provocándose así una corriente de circulación vertical. En cambio, a nosotros nos interesa destacar el hecho de que en el intermedio se ha producido un trastorno social que afecta tanto al individuo que desciende como a la sociedad que, al través del sufrimiento, hubo de presionar sobre él haciéndole descender.

El vicariato real es —en cambio— aquél en que la substitución se hace en relación con la función, rol o papel, aun cuando no se asuma el status del vicariado. En tal caso, el vicariato puede o no provocar trastornos sociales, aun cuando es posible anticipar que, en la mayor parte de los casos, este tipo de vicariato no habrá de ser patológico, frente a lo que suceda con el vicariato aparente que, en todos los casos, habrá de serlo.

Sólo cuando al vicariato aparente o estatuario se une el vicariato real o funcionario se puede estar seguro de que el trastorno social no habrá de

⁶ Al respecto véase la magnífica exposición de Jaeger, Werner: *Paideia* (Los Ideales de la Cultura Griega). Fondo de Cultura Económica. México, 1944. Tomo II.

⁷ Sorokin, Pitirim A.: *Social Mobility*. Harper & Brothers. New York and London. 1927, p. 364.

⁸ Sorokin, Pitirim A.: *Opus cit.*, p. 365.

producirse; podemos considerar que un vicariato de este tipo, en el que se asumen status y función, y al cual podemos llamar "vicariato total" (que no hay que confundir con el absoluto), previene hasta el máximo posible, los trastornos sociales: un soldado ha caído en el cumplimiento del deber, pero otro se encuentra presto a defender la brecha.

Los grados en que el vicariato puede darse son múltiples, alcanzando extremos entre las razas indígenas de diversos puntos de la tierra, de tal manera que, en muchas de ellas, el homosexual cumple una función substituta, según ocurre en casos como el de los habitantes de las islas Marquesas estudiados por Ralph Linton, y entre los cuales la escasez de mujeres provoca serias tensiones tanto psicológicas como psico-sociológicas.⁹ Entre los habitantes de las Marquesas, a las mujeres "no se les hace objeto de odio porque posean ninguna autoridad o poder económico efectivos. No ejercen ninguna función disciplinaria. Su poder reside en su capacidad de frustrar una necesidad importante. . . ; en el folklore de las islas, no se representa a la mujer con atributos fálicos, sino es el hombre el que en ocasiones adopta las maneras y desempeña papeles femeninos".¹⁰ En este caso se vicaría una función, pero en cambio no se asume status, en tanto que Margaret Mead¹¹ proporciona varios matices de esta función vicarial del homosexual en las sociedades primitivas, y María Antonieta Czaplicka¹² nos lleva al otro extremo al ofrecernos numerosos ejemplos de la forma en que la función shamanística (especialmente entre los paleo-siberianos) siendo originalmente propia de la mujer, ha llegado a ser vicariada totalmente por hombres que adoptan no sólo esa función, sino el mismo status femenino, convirtiéndose en transvestidos conforme a patrones comunmente aceptados por la tribu.

Por otra parte, el vicariato, tanto en cuanto a su existencia como en cuanto al grado en que se da en la sociedad, depende de diferentes factores, entre los cuales hay que considerar como más importantes los siguientes:

- 1.—La rigidez de la estructura grupal,
- 2.—La importancia del status ligado a la función por vicariar,
- 3.—La importancia de la función misma que ha de desempeñar el vicario,
- 4.—La preparación previa del vicario para el desempeño de la función.

⁹ Apud. Kardiner, Abram: *El Individuo y su Sociedad* (La Psicodinámica de la Organización Social Primitiva) Fondo de Cultura Económica. México. 1945.

¹⁰ Kardiner, Abram: Opus. cit., p. 230.

¹¹ Mead, Margaret: *Sex and Temperament in three primitive societies*. En *From the South Seas*. Willias Morrow Co., New York, 1939, pp. 290 y

¹² Czaplicka M. A.: *Aboriginal Siberia*. Cap. III.

En relación con estos delineados básicos, pueden establecerse analíticamente ciertos principios generales que sería necesario comprobar en forma empíricamente mediante un estudio cultural de un corte transversal de la sociedad humana del tipo del realizado por Whiting y Child en relación con el entrenamiento infantil puesto en relación con la personalidad,¹³ tipo de estudio que requiere se tengan en cuenta y se correlacionen las observaciones hechas en diferentes sociedades. Los principios generales que tentativamente pueden establecerse son los siguientes:

1o.—A mayor rigidez de la estructura grupal, corresponde una menor posibilidad de vicariato real, y una mayor posibilidad de vicariato aparente. Lo cual se traduce en una mayor propensión sociopatológica.

El caso típico que podríamos aducir en apoyo de nuestra hipótesis sería el de una estructura castal en que lo ínfimo de la movilidad social vertical unido a lo vitando de ciertas ocupaciones para los miembros de determinadas castas hará imposible el vicariato aparente, ya que el número de vicarios "prospectos" quedaría limitado por la cerrazón castal, invalidándose todos aquellos casos en los que un individuo capaz de vicariar funcionalmente a otro, se ve impedido de hacerlo por la imposibilidad que hay dentro de la estructura de que estatutariamente asuma la posición de vicario y, conjuntamente, con ello, la función correspondiente; así en la India un *gudrá* no podría —ni aun cuando tuviera capacidades guerreras— vicariar a un *Ksatriya* en cuanto éste faltara y la sociedad se encontrase en una grave emergencia bélica.

2o.—A mayor status de la función vicariable coresponde una mayor facilidad del vicariato aparente. Esto, a su vez, favorece el desplazamiento vicarial de los estratos estatuarios de alta concentración hacia los de baja concentración. De otra parte, hace aparecer, en los estratos de alta concentración, la competencia y la pugna.

En efecto, ya en ocasión anterior¹⁴ concebíamos el vicariato como "un mecanismo compensatorio, por medio del cual, el cuerpo social, al substituir una de sus células que está fuera de servicio, por otra que cumplía un trabajo distinto, tiende a mantener su estabilidad, y con ello combate el morbo social". En efecto, el vicariato se ejerce de las células que realizaban funciones margi-

¹³ Whiting, John W. M. and Child, Irvin L.: *Child Training and Personality* (A cross-cultural study). Yale University Press. New Haven, 1953.

¹⁴ Vide. *Introducción a la Sociopatología*, en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. XIV n° 3. pp. 377 y ss.

nales hacia aquellas otras que tenían a su cargo funciones existenciales de la sociedad, y nunca a la inversa. Así, si el dirigente de una empresa muere, uno de sus subordinados se ve obligado a vicariarlo; en cambio, si muere un obrero, no es el gerente quien le vicaría". La pugna se establece, naturalmente entre los dos vicarios posibles (que ocupan capas estatutariamente inferiores). La pugna deja de ser patológica en el momento en que uno de los prospectos demuestra su capacidad para vicariar simultáneamente el status y la función (realizando, por tanto el vicariato, total).

3o.—A mayor importancia de la función que ha de asumir el vicario dentro del contexto social, corresponde una mayor dificultad para que la misma sea vicariada realmente.

El Vicariato como Pista para una Terapéutica Social.—Los principios arriba mencionados, así como los factores que en ellos intervienen, se combinan de acuerdo con múltiples posibilidades de las que hemos de considerar particularmente aquellas en las que concurren.

1. Status y función importantes.
2. Status y función no importantes.

Quando la función por vicariar reúne a la importancia de la función, la importancia del status, esto da como consecuencia la dificultad de vicariato real y la facilidad del vicariato aparente; los resultados se manifiestan en formas patológica por la insatisfacción o la deficiente satisfacción de la función por vicariar, así como por la lucha de los pretendientes a vicarios (la clásica pugna, sorda o declarada, de los pretendientes en la Odisea).

En este caso, el combate del factor patógeno implicado en la unión de una función importante de difícil cumplimiento y un status importante que invite al "arribismo" sólo puede hacerse mediante la capacitación técnica que haga la sociedad, por anticipado, de los posibles vicarios. Sin embargo, esta capacitación debe ser de tal tipo que la capacidad desarrollada en el individuo no exacerbe en el futuro vicario el deseo de lograr a toda costa el status correspondiente; esto sólo puede lograrse por un adecuado sistema de orientación vocacional que tome en cuenta las necesidades y disponibilidades humanas de la sociedad (i. e.: una adecuada educación que sea verdadero instrumento de planificación social), y que se una, asimismo, a un adecuado sistema de "rampas" entre los diversos niveles sociales.

El segundo caso que nos propusimos considerar fue el de la coincidencia de un status no importante y una función que, asimismo es poco importante,

en cuyo caso, hay una dificultad del vicariato real, y una dificultad asimismo grande del vicariato aparente con lo que la función queda incumplida en un número mucho mayor de casos que en el supuesto anterior, ya que en éste ni siquiera existe el estímulo del status importante. Cuando a estos factores adversos se une el factor cuantitativo, la cantidad se transforma en calidad, o sea, en este caso, en morbo, social. El trastorno que se produce equivale al que resultaría de asignar un status poco importante a una función poco importante, tipo de morbo que más adelante hemos de ejemplificar.

Cuando se da este caso, es el manejo adecuado del sistema estatuario de la sociedad el que puede prevenir o subsanar el mal consiguiente.

Cuando a una función importante corresponde un status no importante, compete a la sociedad no sólo la preparación del futuro vicario, sino el dar el estímulo necesario que le impulse a hacerse cargo de esa función; esto implica asignar a cada función un status que esté de acuerdo con su importancia misma; es decir, conceder a todo aquel que desempeña una función importante, un status igualmente importante. Hacer que la sociedad exprese el status en términos de la función mediante el reconocimiento de que cada uno de sus individuos es más o menos importante según el momento que vive y el problema específico que confronta la sociedad, es el primer gran paso que puede darse en el combate de los morbos sociales y es el primero que ofrece la posibilidad de mejoramiento colectivo.

Un obstáculo interpuesto a la acción terapéutica.—Hemos afirmado y corroboramos que el sistema statuuario, puesto en relación con la función vicarial, puede ser el mejor medio terapéutico de que disponga la sociedad, siempre y cuando se le maneje convenientemente. Esto, implica, no obstante, problemas prácticos importantes, ya que en el sistema statuuario se manifiesta en infinidad de ocasiones, el omnipresente estereotipo que daña tantos proyectos de mejoramiento social.

México y los demás países hispanoamericanos ofrecen un buen ejemplo de cómo puede producirse un morbo social por falta de satisfacción de una necesidad social a la que no ha sabido aunarse un alto status, debido a la formación de estereotipos heredados de otros pueblos, así como también a causa de una serie de rasgos psicosociológicos propios que no es del caso analizar.

La importancia de nuestros problemas sociales (especialmente evidentes a partir de la Revolución Mexicana) y, dentro de este género de problemas, la presionante urgencia de incorporar a nuestras masas indígenas marginales contrasta con el escaso número de sociólogos y antropólogos mexicanos que existe en la actualidad y que se dedican a tales estudios. Si se buscan los motivos de esta situación paradójica, podrá verse que uno de ellos —y, por

cierto no el menos importante— radica en el hecho de que, no obstante la urgencia y evidente importancia de las labores del sociólogo y del antropólogo, un estereotipo heredado de algunas capas de la sociedad colonial presenta como los más altos modelos para alcanzar consideración social dentro de las profesiones liberales, al médico, al abogado, al ingeniero, de tal modo que muchas vocaciones originalmente orientadas hacia las ciencias sociales se malogran por la presión de los grupos primarios de nuestra sociedad que, en esta forma, impiden una buena distribución de sus fuerzas entre las diversas necesidades por satisfacer dentro del marco dinámico estructural de la sociedad mexicana.

El vicariato de aquellas capas de la sociedad colonial que lucharon por la incorporación del indio a la cultura de occidente no se ha cumplido, no sólo por la pervivencia de un estereotipo, sino también por la devaluación estatutaria de quienes entonces cubrieron su labor de apostolado.

A lo largo de estas líneas hemos tratado de mostrar la importancia que puede tener la aceptación de un término que como el de "vicariato" sirva para señalar el hecho de la substitución de un individuo por otro de la misma sociedad, ya que en torno de la existencia o ausencia del hecho señalado por tal vocablo, gira en buena parte el estudio sociopatológico y el de terapéutica social. Hemos señalado los diferentes tipos y especies de vicariato y las implicaciones que cada uno de ellos tiene para la comprensión y curación de los morbos sociales, y hemos tratado de apuntar asimismo cómo hay factores —como la estereotipación— que pueden impedir o dañar la acción benéfica del vicariato social total dentro de la sociedad. Dejamos abierta la posibilidad de estudio relativo al vicariato al anotar, finalmente, la capacidad de vicariato no sólo entre individuos, sino de un individuo por un organismo o institución y (menos frecuentemente) de éstos por un individuo. Como una posibilidad más debe considerarse la introducción del concepto de "función vicaria" que ampliaría considerablemente este capítulo de la sociopatología.



QUÉ SON LA EXPRESIÓN Y LA COMUNICACIÓN

SU SIGNIFICADO SOCIO-LINGÜÍSTICO

Un anhelo de lograr una creciente integración nacional —propio del México de este segundo medio siglo—, así como un intento no menos loable de tutelar a grupos mexicanos a los que puede considerarse como socialmente débiles —que arranca su inspiración del movimiento social revolucionario de México— han conducido al gobierno de la República a la elaboración de un plan del que es responsable el Consejo Nacional Técnico de Educación, a través del cual se busca poner al alcance de los grupos indígenas del país los medios de los que éste dispone para que sus ciudades disfruten de los bienes de la civilización y la cultura, y puedan brindar a éstas, a su vez, la más valiosa de sus aportaciones.

El plan, generoso en sí, inatacable en sus finalidades últimas así expresadas —de proyección simultáneamente nacionalista, socializante y humanista— ha servido, sin embargo, para que vuelva a suscitarse una vieja querrela que, como ciertos pleitos de familia, parece imposible de liquidar; pugna vieja, nociva y que hubiéramos querido creer ya superada, entre indigenistas e hispanistas.

Ha visto la conciencia partidista —en este caso a través del Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac, digno de atención por otros conceptos— algo que el plan gubernativo de educación de los indígenas no contiene; algo que dicho plan no puede ni debe, terminantemente, contener.

El generoso anhelo de lograr que nuestros grupos indígenas participen de las máximas realizaciones actuales de lo humano, se convierte, gracias a la visión deformante de esa conciencia partidista —que hoy se manifiesta entre los indigenistas, pero que en otras ocasiones no deja de exteriorizarse entre los hispanistas—, “un mezquino deseo de extinguir formas de vida y de cultura desarrolladas por los grupos aborígenes de México, en favor de otros modos

de saber y de vivir desarrollados e importados de otros territorios distintos del nuestro”.

Y, si la deformación partidista de un grupo que carga el acento en lo indígena logra hacer que, como reacción, el otro grupo ponga énfasis en lo hispánico, al través de una serie de acusaciones, de defensas, de diatribas y re-criminaciones, la proyección más amplia —nacionalista, socializante y, sobre todo, humanista— del plan se habrá perdido de un modo lamentable, imposible de evitar en esa atmósfera de conflicto y pugna declarada. Pero, la misma acusación que el Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac hace del plan del Consejo Nacional Técnico de Educación, puede convertirse en un elemento positivo, si la reacción de los responsables de dicho plan y de su puesta en práctica, en vez de ser pasional o apasionada, logra ser reflexiva, ecuánime.

Fácil es suponer que un gobierno como el del licenciado Adolfo López Mateos patrocinador del plan, radical en cuanto se halla firmemente dotado de raíces mexicanistas, en cuanto nutrido de la savia de nuestra historia, no podría, ni debería ni habrá querido (como no podrá ni deberá ni querrá hacerlo...el gobierno del licenciado Gustavo Díaz Ordaz) respaldar un plan tendenciosamente hispanista, como no podría, ni debería, ni habría querido ni podido dar apoyo a un plan que fuese, en sentido contrario, tendenciosamente indigenista.

El gobierno de México —especialmente un régimen de gobierno revolucionario— no puede ni debe orientar sus acciones sino por la debida consideración que preste a las necesidades actuales de los mexicanos todos, aun cuando, para satisfacer esas mismas necesidades tenga que considerar, de un modo importantísimo, cuáles son las corrientes culturales que, a través de nuestra historia, han contribuido a formar el caudal de aguas —cada vez más claras, pero, simultáneamente, cada vez más ricas en gérmenes de vida— que constituye nuestra nacionalidad y que va a desembocar, para depositar en él ricos sedimentos, en el gran océano de cuanto siendo humano, no puede ser ajeno.

Pero, si el régimen actual como cualquier otro régimen político mexicano tiene que pensar en primer término en el mexicano de hoy y no en el mexicano de ayer —en el mexicano que en este medio siglo trata de florecer y dar fruto y no en el que luchaba por abrirse paso entre malezas coloniales o en el que era mera simiente oculta en la sementera prehispánica—; si éste, como cualquier régimen revolucionario de México tiene que pensar primordialmente en las necesidades y problemas actuales del mexicano y sólo en segundo término en la forma en que la vida y la cultura del mexicano de ayer

moldean esos problemas y deben contribuir a conformar sus soluciones, no es menos cierto que un régimen político mexicano, como cualquier otro régimen político de cualquier parte del mundo y de cualquier hora de la historia necesita tener también —e incluso con prelación— como estrella guía de sus planteamientos y soluciones, el concepto, la idea, el sentido, de lo humano.

Sería invertir los términos; sería trastocar todos los valores, subordinar el sentido humano del planteamiento y solución de los problemas a valores jerárquicamente inferiores. Sería subvertir una jerarquía axiológica, una correcta ordenación de valores, colocar por encima de lo humano, lo socializante, por encima de lo socializante, lo nacionalista y, más aún, colocar, por encima de esto, en una visión romántica —tan peligrosa, por otra parte, como podrían probarlo Hitler y sus evocaciones de Arminius o Herman— los valores supuestamente supremos de uno de los grupos que contribuyeron a la formación de un pueblo.

Un sano humanismo como el que han querido proclamar los más recientes regímenes revolucionarios de México, en cuanto guía de gobierno, necesita comenzar por plantearse cuál es el sentido humano que tienen los problemas a los que se enfrenta, a fin de que las soluciones a los mismos busquen, igualmente, el sello humano que los legitime. Sello humano que, debemos anticipar, debe tener latitud, pero deberá tener, también, profundidad, pues si la humanidad que lo caracterice deberá ser anhelosa de un máximo diámetro geográfico e histórico, también deberá anhelar la cala más profunda en el corazón de cada uno de los seres humanos a los que alcance.

A esa luz, el problema que plantean el plan del Consejo Técnico de Educación, las opiniones del Movimiento Restaurador de Anáhuac y la adecuada interpretación y aplicación de los correspondientes programas educativos para los indígenas, tienen que examinarse desde el ángulo del sentido humano que para los mexicanos a quienes se destina tiene o puede llegar a tener la educación que se les brinde.

Para simplificar un poco el problema —sin transformarlo, puesto que en la lengua se refleja la cultura—, tomaremos, como punto de incidencia, el de la lengua. De acuerdo con ello, para nuestros fines, podemos decir que el problema que se plantea es el del sentido humano que tiene el que los indígenas mexicanos (que queremos lleguen a ser los mexicanos indígenas) aprendan o no aprendan la lengua castellana y olviden o no olviden sus propias lenguas.

Pero, antes de descender al detalle, tendremos que señalar, en un nivel de abstracción más elevado, cuál es el sentido humano que tiene el uso de una lengua. En este plano, podemos decir, en efecto, que una lengua cumple una fun-

ción individual y social cuyos dos momentos estelares son, por una parte, la expresión y, por otra, la comunicación.

Una presentación diagramática de lo que es la lengua, nos haría ver, probablemente, que el ser humano, tras tener una impresión, tras experimentar una vivencia, suele sentir la urgencia de expresarla, mediante un grito, mediante un sonido inarticulado, en las primeras etapas de su desarrollo; mediante sonidos articulados, mediante frases, oraciones, períodos, etcétera, en etapas ulteriores. El hombre, desde ese punto, es un artista tanto más consumado cuanto es mayor el grado en que logra convertir sus impresiones en expresiones. Pero, a ese momento estelar de la actividad hablante, sucede otro; es el momento en que los sonidos, las palabras, las oraciones, el discurso de quien habla es escuchado por otro ser humano que, a su vez, interpreta lo que oye y convierte las expresiones del otro en impresiones propias, logrando, por este camino, que se establezca —segundo momento estelar del habla— la comunicación.

El sentido humano del lenguaje estriba, según esto, en un proceso, cuyas etapas no pueden separarse y, menos aún, oponerse. El lenguaje cobra sentido en el momento en que la impresión que se traduce en expresión es interpretada y se convierte en otra impresión, en otro ser humano, el cual, por este camino, se liga con el primero. Cobra sentido en el grado y medida en que el primer ser humano es capaz de expresar el contenido de sus impresiones, y en la medida y grado en que el segundo ser humano es capaz de interpretar cabalmente esas expresiones. De este modo, el lenguaje sería perfecto en el momento en que cada uno de nosotros pudiera expresar total, fiel y precisamente nuestras impresiones y en que cada uno de nosotros fuera capaz de interpretar también total, fiel y precisamente las expresiones de los demás, estableciendo con ellos una verdadera comunión, una auténtica identificación anímica, plenaria, total.

Si de este plano de abstracción pasamos a uno de mayor concreción, como el que nos interesa, nuestro problema consistirá en determinar hasta qué punto el plan del Consejo Técnico de Educación destinado a los indígenas de México tiene o no tiene, puede tener o no puede tener el sentido humano que debe serle propio, según se desprenda del lugar que a las lenguas indígenas y a la lengua nacional se les conceda dentro del mismo.

Esa determinación sólo puede hacerse si se libra a la discusión de confusiones que, en otra forma, tienen que impedir cualquier resultado fructífero. “En el plan del Consejo —dirán los defensores del mismo— se concede un sitio a las lenguas indígenas; se las utiliza como medio educativo ¿qué más pueden pedir los detractores del plan?” “En el plan del Consejo —dirán los

detractores del mismo— se busca como una de las finalidades principales el que los indígenas mexicanos hablen castellano ¿no es esto prueba de que los hispanistas pretenden poner dicho plan al servicio de sus propios intereses?” Si se aceptan tales planteamientos confusos e incompletos, el resultado llevará a afirmar o que unos y otros tienen razón y el plan tiene que conformarse con la situación del infeliz desmembrado por dos caballos que tiran de él en opuestas direcciones, o bien que ni unos ni otros tienen razón y que es preciso proclamar que —sin mayor examen— el plan es bueno a pesar de sus detractores y —a esta luz— a pesar incluso de sus defensores, porque, simplemente y *a priori* “procede de un gobierno ilustrado y revolucionario” o por cualquier otra razón o sinrazón por el estilo.

Pero, si en vez de aceptar los alegatos de unos y otros en su valor facial se les examina por el que puedan tener como moneda de cambio intelectual, se descubrirá fácilmente que ambos tienen valor menor del que aparentan. Vale la crítica del Movimiento Restaurador de Anáhuac, pero no porque la adquisición del castellano sea una finalidad despreciable, puesto que han visto bien los elaboradores del plan al considerar que, sin la posesión, sin el uso, sin la destreza que todos los mexicanos (indígenas o no indígenas) pueden tener respecto de la lengua nacional, no hay posibilidad de integración nacional y de logro de metas sociales comunes, por parte de los mexicanos. Vale, pero sólo en cuanto se percata de que lo bueno puede ser enemigo de lo mejor, puesto que esa adquisición de la lengua nacional puede representar el sacrificio bárbaro de las lenguas indígenas. Y vale la defensa de los elaboradores del plan, en cuanto las lenguas indígenas sí tienen su sitio en él —como lo tienen en otros muchos países en programas de alfabetización patrocinados por la UNESCO—; pero no vale totalmente porque ¿no será verdad que el papel que las lenguas indígenas tienen en ese plan es el de meros medios para un fin? Porque ¿no será cierto que en el momento de la aplicación se buscará que las mismas sirvan para que los indígenas, tras aprender el castellano, se olviden de ellas? El peligro no está en el plan mismo, pero puede radicar, ciertamente, en sus interpretaciones.

Y ¿qué peligro es ése de que se pierdan las lenguas indígenas? o ¿qué peligro es ése de que no lleguen a aprender los indígenas el castellano? Peligro este último, porque si la comunicación entre los mexicanos no se hace imposible (siempre podrá el mexicano interesado en aprender una lengua indígena y comunicarse así con compatriotas monolingües), dicha comunicación sí se dificulta considerablemente. Peligro, el primero, porque si la expresión más cabal y completa no se vuelve imposible para el indígena que pierde su lengua indígena, dicha expresión sí sufre tropiezo y merma considerablemente

al vertirse en un idioma extraño. Porque, en uno u otro sentido, hay *pérdidas humanas*.

Ambos peligros se pueden y se deben sortear en un plan de educación de indígenas en México. Enseñar el castellano es una finalidad, usar las lenguas indígenas para enseñarlo, es un medio; pero también tiene que ser una finalidad, tan noble y levantada como la otra, buscar la conservación y estimular el desarrollo de las lenguas indígenas y de la producción en lenguas indígenas y, para completar el ciclo hacer del castellano un medio de adquisición de las lenguas indígenas. De este modo, el hablante indígena que adquiera el castellano no sólo podrá comunicarse con compatriotas y no compatriotas hispanoparlantes, sino que enriquecerá al mundo hispanoparlante con formas expresivas originales, que nadie, sino él, que piensa en otra lengua y de acuerdo con otras categorías no menos humanas que las del hispanoparlante, podría producir. De este modo, también el hispanoparlante podría asomarse —al través de la producción en lenguas indígenas, al través de la poética indígena— a un mundo que, en otra forma le quedaría, definitivamente, vedado.

El problema tiene múltiples facetas y no es agotable en unas cuartillas, pero no puede dejar de anotarse algunas de sus manifestaciones. Las organizaciones internacionales —la ONU y UNESCO— por ejemplo, luchan en contra de todas las formas de discriminación, y una de las formas de discriminación es la lingüística. Los movimientos democráticos del mundo, respetuosos de la opinión de las mayorías, han sabido luchar en forma creciente contra la opresión que hace sus víctimas entre las minorías, y los hablantes de lenguas distintas de la nacional son minorías sociológicas a las que es necesario garantizar el uso de su lengua y, en casos como el de nuestro país, que tutela a los socialmente débiles —conforme a la que es bandera de lucha del licenciado Díaz Ordaz— no sólo debe garantizárseles dicho uso, sino estimular ese empleo de la lengua propia al lado de la lengua nacional. Los movimientos nacionalistas del mundo nos muestran que grandes monumentos de la cultura humana —como el *Kalevala* recogido por Lönrot de labios de humildes hablantes fineses— hubieran perecido de no haberse valorado adecuadamente lenguas indígenas que frecuentemente carecían de tradición literaria, pero a las que no faltaba una rica tradición oral. Los esfuerzos difusores internacionales —como el representado por las emisiones de onda corta de “The Voice of the U.S.A.”— apuntan también en el sentido de que, quien busca que los demás hombres participen de sus ideas y opiniones o para quien busca justificar modos de proceder, en un mundo cada vez más interdependiente, no se deja detener por prejuicios de ninguna clase y, sin importarle la supuesta inferioridad de idiomas indígenas para él tan extraños como el

suahili o el hausa de África, dedica a tales idiomas indígenas sitio tan considerable, en sus transmisiones, como el que destina a sus programas en inglés, español, francés, ruso o chino.

Consideraciones todas que apuntan en un solo sentido; que muestran el doble deber lingüístico de México frente a sus poblaciones indígenas: el de castellanizarlas para hacerlas participar en la vida nacional y el de estimular a conservar sus idiomas y utilizarlos a fin de que dicha vida nacional se enriquezca con los aportes originales de dichas lenguas.

Sin embargo, los deberes sociolingüísticos de México no se agotan en los que tiene frente a sus colectividades indígenas. México tiene también un deber sociolingüístico frente a sí mismo. Y tiene igualmente, deberes sociolingüísticos frente al resto del mundo, en esa tarea de anudación de vínculos humanos que es indeclinable.

México es —como sus hermanos de Latinoamérica— un país que, de día en día, adquiere mayor conciencia de sí. Ha descubierto, así, la multiplicidad de rasgos que concurren a su formación cultural y que tienden a darle un perfil propio en la comunidad internacional. Pero, percibe también que la multitud de elementos dispares que en él confluyen deben mezclarse más íntimamente —hasta llegar a combinarse— para constituir una substancia unitaria formada por elementos diversos, por iones de signo contrario que mutuamente saturan sus valencias. Comienza a percibir, además, que esa unidad debe ser, sobre todo, productiva; que si tenemos una prosapia (indo-española), tenemos que hacernos dignos de ella, con nuestras propias obras. Es de este modo como México se percata de la necesidad de reflexionar sobre sí mismo para perfilar más claramente y depurar su modo de ser a fin de que el mismo exprese su esencia y pueda hacer contribuciones valiosas a la cultura humana.

México se sabe distinto de otros pueblos. Y bien está. Pero es preciso que México se sienta distinto en el nivel de la dignidad y de la nobleza. Su distinción frente a naciones civilizadas y distinguidas no puede radicar en que en él dominen el salvajismo y el peladismo que descubre en él como característico un estudioso de sus realidades. Tiene que consistir en que sea la suya una manera distinta de ser civilizado, en una forma propia de mostrarse distinguido. Su originalidad no puede consistir en una diferencia cuantitativa o de nivel, sino en una diferencia cualitativa o de clase, de tipo de dignidad y de nobleza espirituales.

En este sentido, es tarea ineludible del México de nuestros días conformar patrones de comportamiento expresivos de su originalidad, pero, al mismo tiempo, posibilitadores de una comunicación respetuosa y respetable con otros

pueblos. Comunicación respetuosa y respetable no sólo sobre la base de un Derecho Internacional que concede garantías de igualdad a los diversos Estados, sino sobre la base del reconocimiento de una alta cultura como propia del pueblo mexicano.

Esa preocupación debe llevarse a todos los ámbitos y, particularmente, al del lenguaje. Es preciso conformar patrones lingüísticos que sean expresivos de nuestro modo de ser de mexicanos pero que, al mismo tiempo, nos permitan establecer comunicación fácil, digna, noble, con los demás miembros de la comunidad hispanoparlante y, en última instancia, con los demás miembros de la humanidad.

Sería insensato que —so pretexto de singularizarse— México tratara de prescindir de un idioma de irradiación universal como el español alegando que se volvía hacia sus raíces indígenas. En tal forma se lograría ampliar al máximo la expresividad en colectividades particulares —a las que, por otra parte, se condenaría a perpetuo aislamiento— pero se reduciría, en cambio, al mínimo la posibilidad de intercomunicación.

Si hemos de ser fieles tanto a nuestras raíces prehispánicas como a la savia hispánica que circula en nosotros para producir frutos que ofrecer al mundo, parece indispensable que aceptemos la forma hispánica —la lengua castellana— para tratar de vertir en sus cauces todo esto: el patrimonio espiritual de nuestros variados conglomerados indígenas, colocados en tan diversos niveles de desarrollo en el momento de la Conquista y en éstos días en que trata de incorporárseles finalmente a la cultura nacional; el patrimonio espiritual de nuestros antepasados españoles; todas aquellas vivencias y embrionarias concepciones del mundo surgidas en nuestra historia gracias al mestizaje, así como la síntesis a la que marcha un México en factura.

La lengua, en México —como en cualquier país latinoamericano— debe ser la que asegure, por sus formas, una amplia comunicación dentro de una vasta familia de pueblos que, en este sentido, debería tener una consciente tendencia expansiva hacia lo *románico* en su máxima latitud hasta tal punto, que es legítimo preguntarse si de la multiplicidad de idiomas neolatinos no podría construirse una nueva unidad lingüística, un Neo-Latín que nos permitiera entendernos a todos los hispano-, luso-, franco-, ítalo-, rumano-parlantes.

Debe ser, en este sentido, el espíritu y no la forma lo que permita establecer nuestra singularidad nacional. Ese espíritu debe ser el que sobre la comunidad de forma deba tratar de asentar la singularidad, la dignidad, la distinción, la nobleza de México. Aceptar la lengua española como dato, como instrumento, y utilizando ese instrumento, interpretar las melodías que nos re-

sulten más propias, que expresen mejor lo que tenemos de singulares, parece ser la tarea de todo escritor y de todo hablante mexicano.

Pero, hay algo en la lengua, más sutil; algo a lo que prestamos menos atención. Algo como un soplo que viene de lo profundo es lo que inspira los patrones entonacionales de una lengua, pero que son también forma, pero que revelan de modo general, la tónica propia del espíritu. En la entonación que un individuo da a sus frases, puede descubrirse la preparación educativa, las actitudes anímicas; puede vislumbrarse, en fin, algo del alma de quien habla. Y, aquí, también parece que la necesidad de que México se perfila dignamente en lo lingüístico sin poner en peligro sus posibilidades de comunicación, es algo que se impone.

La entonación de una lengua puede ser una resultante del temperamento, pero también suele ser un producto acabado, la flor más exquisita de un carácter. Los patrones de entonación —más generalizados o normales— de un idioma, se deforman, para bien o para mal, en diversas zonas del territorio ocupado por sus hablantes dando al idioma un particular acento regional. Pero dentro de cada región, individuos educados en forma distinta usan, también, diferentes variantes entonacionales. En determinado momento, en una de esas regiones lingüísticas puede tener prestigio —o puede disponer de mejores medios de irradiación— un determinado tipo de individuos sobre otro, difundiendo y llegando a establecerse así, como más general, un cierto sistema de entonación que les es propio. Si ese sistema entonacional procede de individuos ineducados y la presión social es tan fuerte como para llegar a hacer que el mismo llegue a ser incorporado en el habla de la mayoría de los habitantes, la situación suele producir el desprestigio de la región afectada, dentro del seno de la comunidad de hablantes. Por el contrario, los patrones entonacionales de los mejores hablantes de la región —mejores en cuanto más educados y más cultivados espiritualmente— cuando encuentran medios de difundirse e imponerse en la comunidad acaban por ser adoptados en cuanto patrones de entonación por los menos educados y, de ese modo, llegan a prestigiar a toda la región en el seno de la comunidad de hablantes.

En México parece indispensable que los lingüistas lleguen a estudiar la multiplicidad de patrones entonacionales existentes en la ciudad y en el campo, en diferentes barrios de la ciudad y en diferentes capas sociales de la misma, así como en diferentes regiones del país, y que se buscase elegir ciertos patrones, considerándolos como preferibles, a fin de establecerlos como paradigmáticos de entonación mexicana noble del Español, brindándoles a los mismos difusión suficiente para llegar a convertirse en modelos imitables e

imitados que perfilaran a México en la comunidad hispanoparlante con caracteres de noble originalidad y no de baja peculiaridad.

Es curioso observar que, por ejemplo, un país tan renuente como Inglaterra al establecimiento de "Academias de la Lengua" legisladoras en materia lingüística, presenta el ejemplo de los locutores de la B.B.C. a quienes se exige ciertas formas entonacionales y quienes se convierten en muchas ocasiones en modelos por alcanzar proporciones considerables de la población. Una labor como la que realizan los locutores de la B.B.C. de Londres sería indispensable que la cumplieran los locutores nuestros, convirtiéndose no sólo por lo que se refiere a los textos que leen sino por el modo en que los leyeran (por la entonación que les dieran) en modelos de buen hablar, combatiéndose con ello tanto la copia enaltecedora de modos de entonar el español que son más propios de las capas deterioradas de la población citadina que de nuestras clases pobres, que las artificiosidades y alambicamientos a que se entregan frecuentemente en su entonación del español los propios locutores radiales. El radio y la televisión tienen, en este sentido, una gran tarea y una gran responsabilidad, en pueblos en desarrollo, como el nuestro; responsabilidades que deberían exigirle tanto la Secretaría de Comunicaciones como la de Educación Pública.

¿De dónde tomar los paradigmas nobles de entonación del español de México? Nos parece que una de las posibles contribuciones podrían darla grabaciones como las de la "Voz de México" realizadas por la Universidad, en cuanto las mismas recogen la entonación noble de nuestros mejores intelectuales.

Cada sociedad humana tiene un "estilo" propio de vivir y de pensar que se manifiesta o extiende a todas sus manifestaciones y que créase o no, es tan importante para su existencia social como la misma organización económica o política. Nuestro estilo de vida, en México, está formándose y una de sus manifestaciones tiene que ser el estilo entonacional que adopte en el uso de una lengua que comparte con otros pueblos. ¿Dejaremos que, como lo revela ese aspecto sintomático que es la entonación de la lengua nacional, nuestro "estilo" de vida sea un estilo bajo o vulgar, o seremos capaces de —con una gran voluntad de forma que parece sermos asequible según lo demuestra nuestro arte— imponernos a nosotros mismos, libremente, un "estilo" de vida elevado, noble, distinguido espiritualmente? La pregunta revela ya, de por sí un aspecto de la realidad y de las aspiraciones que creemos debe tener México, en el aspecto sociolingüístico, en el presente.

Hacia el futuro y en el ámbito internacional que parece haber descubier-

to recientemente México como propio de su acción, la panorámica sociolingüística se vuelve a desplegar ampliamente.

La visita que el Presidente de México hizo a Filipinas y la que el Presidente del Consejo Nacional de Turismo hizo también al Estado de Israel quizás puedan servir para descubrir a los ojos de los mexicanos las dimensiones que, en cuanto a profundidad histórica y en cuanto a irradiación geográfica, pueden y deben corresponder a México, muy particularmente en el dominio de la lengua.

Quien haya seguido con atención los documentales filmados de la visita del Presidente López Mateos a Filipinas, no podrá menos que haberse emocionado intensamente —siendo mexicano— al oír, resonando en un ámbito de severa dignidad académica, la lengua que es nuestra —por habérsela legado nuestros mayores y por haberla hecho nuestra en nuestra “lucha con el ángel”— en labios del Rector Magnífico de la Universidad de Filipinas. Emoción incomparable porque vendría a recordarle indudablemente al mexicano, una antigua comunidad cultural de ámbito mundial y porque, a través de ella se pondrían de manifiesto ante sus ojos las posibilidades de una actual y futura vinculación cultural con el pueblo filipino, la cual no estaría regida sólo por los imperativos económicos de la hora —que suelen hacer las uniones tan tornadizas— sino que gravitaría también —y por ello se ennobecería— en torno de altos valores humanos compartidos desde antiguo.

Quien, además, en esos días hubiera seguido con cuidado las informaciones acerca de la visita del Presidente del Consejo de Turismo a Israel, no podría haber hecho otra cosa que recoger una información en que se insiste en señalar cómo en un país lejano y con el que creería tener escasos vínculos en cuanto mexicano. el uso del idioma español permite establecer una comunicación así no sea sino con una porción minoritaria de la población, constituida por sefarditas cuyos antepasados fueron expulsados de España, conservadores celosos de un arcaico español que, privado de conexión con los centros vitales del idioma, sin apoyo ni estímulo, tiene que ir cediendo poco a poco y a desgana ante la presión, ante el empuje de otras lenguas.

Dos hechos pequeños y aparentemente insignificantes, pero cargados, con todo, de honda significación. Dos hechos que revelan dimensiones reales y potenciales de México en lo histórico y en lo geográfico pero que, más aún, ponen de manifiesto cuál es, cuál debe reconocer que es uno de sus deberes esenciales, en esta hora, en la comunidad internacional.

¿Deber de México respecto de la lengua española? Sí, porque usuario de ella por siglos, a ella ha venido incorporando —desde que se produjeron las primeras influencias entre el español y las lenguas indígenas— muchas de sus

más puras esencias; porque, en el grado en que se conserve dicha lengua, sobrevivirá espiritualmente México. ¿Deber de México frente a esa lengua? Sí, porque en el grado en que la misma se conserve en él como en los restantes países latinoamericanos, Latinoamérica dejará de ser una mera entelequia, para ser cada vez más una realidad; porque, en el mismo grado en que se establezca un efectivo vínculo de comunicación entre los pueblos latinoamericanos, todos y cada uno de ellos, de por sí y en su conjunto, alcanzarán a realizar plenaria y armoniosamente su desarrollo. ¿Deber de México frente a esa lengua, incluso frente a grupos minoritarios como el de los intelectuales filipinos, o el de los sefarditas desperdigados en Israel o en los Balcanes? Sí, porque gracias a ellos —muchos, por necesidad, bilingües— podrá establecerse, por sobre los particularismos que lenguas menos difundidas representen, la necesaria comunicación y la indispensable comunión cultural y espiritual sin la que toda vida humana sobre el planeta tiene que ser imposible.

Deber que hemos de reconocer y que quizás hemos reconocido siempre, pero cuyo cumplimiento se concreta ¿cómo? Cómo puede y debe concretar este tipo de comunicación humana. Frente a los filipinos hispanoparlantes, por ejemplo, en cuanto selectísimo grupo intelectual ¿no parece muy específica la tarea y bien determinados los órganos destinados a realizarla? No debe ser, según parece, la de enviar periódicamente y de un modo regular, profesores y conferencistas mexicanos dispuestos a impartir cursos de iniciación, práctica y perfeccionamiento en la lengua española y a hablar y difundir asimismo la producción literaria y científica que ha buscado en dicha lengua su vehículo de transmisión más apropiado? ¿y no parece que debiera ser especialmente nuestra Universidad la que hubiere de cumplir dicha tarea? Y ¿no parece igualmente, que incluso cuando el costo del traslado físico de las personas pudiera hacer prohibitiva dicha forma de difusión, la misma podría cumplirse más modestamente, al través de publicaciones, sí, pero en forma más importante aún, a través de un medio del que la Universidad dispone y es el constituido por una serie de grabaciones de gran mérito en las que se ha buscado preservar la “Voz Viva de México”? El deber de la Universidad en este sentido, parece indeclinable. O ¿será que los universitarios mexicanos tenemos menos que ofrecer a otros pueblos que nuestros humildes cancionistas a través de quienes se está conociendo auténticamente a México y a su idioma en el extranjero?

Nuestra lengua escrita y nuestra lengua hablada, para los filipinos que, en el cultivo de su propio idioma —Tagalo— podrán acendrar —como muchos de nosotros en el cultivo de nuestros idiomas indígenas— sus esencias propias y peculiares, pero que indudablemente tendrán, a través del cultivo

de lenguas como el inglés —cada vez más extendido en las islas— y del español —preservado en los baluartes universitarios— un amplio medio de comunicación con pueblos cuyo volumen e ímpetu realizador resultan altamente promisorios para la humanidad.

Nuestra lengua escrita y nuestra lengua hablada para los sefarditas de los Balcanes, a fin de que para ellos deje de ser una mera reliquia histórica, preciosa, cuidadosamente conservada pero que, con el paso del tiempo se deteriora, sufre demérito y, al fin, un día se deshará en el aire, como las flores aprisionadas por mucho tiempo entre los libros. Para que llegue a ser para ellos, en lo actual, instrumento vital, activo medio de intercambio con el mundo exterior.

Nuestra lengua escrita y nuestra lengua hablada no sólo para quienes en el pasado usaron de la lengua española, sino también para quienes, en mundos de habla diferente buscan, a través de dicha lengua, conocer y apreciar de cerca nuestra cultura, nuestros anhelos, nuestras realizaciones. Porque, a pesar de que los hispanoparlantes hemos hecho poco o nada para difundir nuestro idioma —a diferencia de lo que hacen los anglo y los francoparlantes— incluso en rincones apartados del planeta, grupos pequeños y entusiastas cultivan la lengua que es nuestra. Caben en nuestros conocimientos y en nuestras experiencias personales, la existencia de los institutos iberoamericanos de las universidades escandinavas, la correspondencia en lengua española de universidades tan lejanas, aún en nuestro propio continente, como la Universidad Conmemorativa de San Juan de Terranova. . . Pero, en todos esos casos, un esfuerzo de aproximación de ellos hacia nosotros; nunca, o casi nunca, un esfuerzo nuestro por aproximarnos a ellos y ayudarles en su labor.

Filipinos, sefarditas, finlandeses, habitantes de Terranova, no nos son tan extraños como pudiéramos pensarlo. Oportunas visitas de mexicanos a sus tierras nos lo descubren en un destello. Hay, con todos ellos, vínculos que, no por débiles o por lejanos debemos menospreciar. En la común tarea de edificación de una humanidad digna de tal nombre el estrechamiento de esos vínculos puede ser vital. Y no debemos dejar que el mismo quede librado a los peligros de vagas reminiscencias románticas, de nostalgias hogareñas, del sueño con que el pino evoca la palmera del desierto, del vago anhelo de estudiar los grandes aportes humanos háganse en la lengua en que se hicieren. Conscientes de nuestro deber sociolingüístico, en ésta como en otros aspectos hemos de hacer nuestra contraparte al tener conciencia de cuánto representa el esfuerzo que ellos, por su parte han realizado y continúan realizando.

Una palabra final, de disculpa, al escandalizado sociólogo lector que quizás ha saltado más de una vez ante el reiterado uso del “debe” en estas páginas de vocación científica. Se trata, más o menos, de un truco; de un truco de quien escribe para encubrir un poco la realidad áspera y amarga que quisiera tener el ánimo de describir escuetamente, con el lenguaje del ser y no del deber ser. Una realidad que muestra el grado en que México en una hora de apertura hacia lo mundial, más aparente que real, como muchos otros pueblos —en esta época que como una nueva Edad Media se ostenta universal y se asfixia en los localismos— se recoge en sí mismo, se aparta, se aísla, parece desconocer sus deberes, parece empobrecerse incluso cuando se compara la riqueza, la generosidad de actitudes que se dieron en él en el pasado. Una palabra de disculpa que no quisiéramos que revelara —en el ineludible penduleo— el propio desconsuelo. Una palabra que quisiéramos que el ímpetu de los mexicanos de hoy y de mañana borrra tan a fondo que alguien pudiera decir que con el lenguaje del “deber ser” habíamos pintado el “ser” de la realidad sociolingüística de México en este medio siglo.

QUÉ ES LA SOLITARIEDAD

SU SIGNIFICADO ESTADÍSTICO-SOCIAL

Las líneas y cifras que siguen tienen el más modesto de los propósitos. Tratan de abrir una brecha en la que puede considerarse como una fortaleza sociológica. La aportación será mínima, pero trata de serlo en un tema que ha sido poco estudiado en el campo de la sociología no obstante que la literatura general de nuestra época le reconoce destacada importancia dentro de la problemática social. Nuestra referencia será la soledad. Tema que podría parecer más propio de metafísicos que de sociólogos y estadísticos. Sin embargo, de la soledad ha hablado, en campo aledaño a éstos y en una colección sociológica, Paul Halmos, en su *Solitude and Privacy*. Y a ella se ha referido abundantemente la literatura general de nuestros días.

No faltan, respecto a la soledad, aportaciones de pensadores que rebasando los niveles más bajos de la observación corriente, han mostrado su vinculación con lo social. Alguno de ellos señaló por vez primera lo que hoy es, más o menos, un lugar común: que se puede y se suele estar “solo en la multitud”. Otro expresó lo que no ha llegado a convertirse tan plenamente en lugar común, pero que tiene máximas probabilidades de llegar a serlo, en cuanto a una honda problemática existencial —y un principio de solución de la misma, quizás— concretizan en lo que parece un fácil juego de palabras. Conforme a esta expresión, hay una vinculación estrecha entre “solitariedad y solidaridad”.

Fácil es comprender que una temática y problemática tales no se dejan apresar en unas pocas líneas ni en unos grandes tratados; que a lo único a lo que podemos aspirar y a lo que aspiramos, es a romper el hielo en su parte más externa, para que otros lo rompan en definitiva y otros más puedan navegar menos difícilmente.

Si la soledad parece lo más contrario a la socialidad ¿por qué derecho nos sentimos amparados para tratar de ella —así sea sólo en un intento de

levantar el velo que la cubre— en una revista de sociología? Nuestro derecho —creemos— es igual a aquel con el que Durkheim, Halbwachs Mazarik, trataron del suicidio en ambiente sociológico, no obstante las apariencias que pudiera haber en contra de su tratamiento en ese tiempo; aun cuando el suicidio pareciese tan claramente un acto individual, y, no sólo individual sino, incluso, resultante de un agudo individualismo. Con ese mismo derecho, y con una esperanza igual de que, conforme avancemos, podamos llegar a descubrir, quizás, cuales pueden ser las componentes del fenómeno de la soledad, en forma análoga a como ellos pusieron de manifiesto cuáles son las componentes sociales del fenómeno del suicidio.

Que fenómenos como el del suicidio o el de la soledad no pueden tratarse única ni principalmente a base de cuantificaciones, es algo evidente; de una diafanidad, de una evidencia superlativas. Las historias de vida, las entrevistas personales, una observación sostenida de un cierto número de casos de quienes resultan actores en tales situaciones, representan apenas un mínimo de estudio. Mínimo por debajo del cual —aunque la expresión parezca absurda— nos colocamos. No hay que olvidar, con todo, que las dificultades prácticas que habrá que superar en este momento, si se quieren satisfacer los desiderata de orden teórico o metodológico, no son pequeñas, sino considerables e incluso abrumadoras y que, en una primera aproximación, no hay por qué enfrentarlas a sabiendas de que se tienen tan pocas posibilidades de vencerlas que intentarlo casi valdría tanto como condenarse al fracaso.

Pero, incluso esta antesala que hagamos, puede ser provechosa. Cuando es prácticamente nada lo que se sabe de un tema o de un problema, una aportación que en otras condiciones podría resultar insignificante puede ser decisiva, en tanto puede sacar del punto muerto o, al menos, llamar la atención de otros, más preparados, hacia el tema o problema de que se trate.

De este modo, aun reconociendo que no es lo deseable, lo factible —de momento— es una primera aproximación al estudio cuantitativo de la soledad. La soledad, tomada, todavía, en los términos nebulosos que permiten definiciones no sujetas a rigorización sociológica. Una “soledad” que ni siquiera puede aspirar a diferenciarse de la “intimidad”, con todo lo que una y otra difieren entre sí, en lo esencial, según el señalamiento de Halmos. La soledad tal y como pueden entenderla quienes planean, quienes realizan, quienes elaboran un censo.

“Solos”, para las definiciones censales, apenas si pueden serlo las personas que viven sin compañía; aquellas que no viven con otra bajo el mismo techo. No hay para qué decir en qué grado tan alto es insuficiente esta noción. Lo es, desde el ángulo sociológico, porque muchas personas pueden

compartir con otras un techo, pero compartiendo con ellas prácticamente en nada de su vida; porque muchas pueden compartir con otras el mismo abrigo y estar tanto o más absolutamente solas que otras que no conviven con ninguna otra persona. En cambio, puede haber muchas que vivan solas, pero que no se encuentren psicológica y sociológicamente solas porque mantengan relaciones íntimas, frecuentes, estimulantes, creadoras con otras personas, sean estas próximas o remotas (pues no debe olvidarse que, para los fines de la sociología el "espacio" tiene sentido distinto que el que tiene para las finalidades de la física).

Con todo, el recuento censal de esas personas que viven solas puede ser una primera aproximación —una muy burda aproximación— al problema. Primera y burda es la única que nos es, de momento, asequible.

Es así como trabajamos con datos censales y, en particular, con los datos censales de México. Como aún no contamos con otros más recientes, utilizaremos los del censo de 1950, publicados en el Anuario de los Estados Unidos Mexicanos 1951-1952 editado por la Dirección General de Estadística.

El cuadro 22 de dicho Anuario Estadístico se refiere al "parentesco, relación o vínculo de los habitantes del país con el jefe de la familia por entidades federativas". Los encabezados de las columnas, en dicho cuadro, son: "población total", "jefes de familia", "personas casadas" o en "unión libre", "hijos del jefe de la familia", "otros parientes", "personas sin parentesco que viven con la familia", "parentesco no indicado" y, finalmente, "personas solas que no forman familia".

El examen conjunto de esas columnas complementarias, pone de relieve que no se trata de la soledad pura y simplemente familiar o, de una "soledad en relación con la familia", sino de una soledad convivencial, de una "soledad en relación con uno o con un grupo de convivientes". Se refiere no sólo a quienes no tienen parientes con quienes vivan, sino a quienes, además, no viven con otras personas, aunque éstas no sean parientes suyos. Existe, en efecto, una columna dedicada claramente a "personas sin parentesco que viven con la familia", que complementa las previas, a las que, en conjunto, podría designárseles con el encabezado de "personas emparentadas que viven juntas". El conjunto de esas primeras columnas y la última quedarían subsúmidas en la categoría "personas emparentadas o no que convivían en el momento del censo". En cuanto a la columna "parentesco no indicado", no obstante su anfibia, no llega a afectar los datos de la columna que nos interesa particularmente en el cuadro: "personas solas que no forman familia". En efecto, en la columna "parentesco no indicado" no pueden haberse enumerado sino personas que convivían con la familia —fueran o no parientes

de ella— y de ningún modo pueden haberse registrado ahí a quienes no convivían con otros. De este modo, la ordenación de nuestras categorías dentro del cuadro es:

1. Personas censadas en 1950:

1.1. Personas que vivían con otras en el momento del censo.

1.11. Parientes que convivían en el momento del censo.

1.12. Personas no emparentadas que convivían en ese momento.

1.2. Personas que vivían solas en el momento del levantamiento censal.

En el cuadro 22 del Anuario, bajo el encabezado “personas solas que no forman familia”, y frente al rubro “Estados Unidos Mexicanos” se consignan 663 452 individuos. Si se considera que en el momento del recuento censal había, según el propio Anuario, para el total del país 25,79,017, puede verse que en 1950, las personas solas que no forman familia en México representaban el 2.57% del total de la población.

Si se ordenan las entidades federativas del país de acuerdo con el volumen total de personas solas existentes en cada una de ellas, se encuentra que Quintana Roo es, de todas las entidades, la que, en términos absolutos, tiene menor número de personas solas. En el otro extremo, en términos absolutos, el Distrito Federal es de las entidades federativas mexicanas, la que tiene mayor número de personas. En un caso, son poco más de mil quinientas; en el otro más de ciento veintidós mil. Ocupan posición intermedia, en este aspecto, Baja California Norte y Nuevo León (Ver Cuadro 1).

Sin embargo, los valores absolutos y el orden resultante de dichos valores absolutos resultan menos significativos que ciertos valores relativos y el orden que de ellos resulte. En el caso, conviene calcular el porcentaje que representan las personas solas de una entidad en relación con la población total de dicha entidad para, en seguida, ordenar las entidades de acuerdo con el valor menor o más grande de dichos porcentajes. Este cálculo y esta ordenación nos muestra que, ya relativizados los datos, es Sinaloa la entidad que tiene menor número de personas solas en relación con el total de su población, y que Baja California Norte tiene el máximo de personas solas en relación con el total de su población. Este segundo hecho es particularmente notable, pues bien podría suponerse que al Distrito Federal correspondiera un máximo de soledad relativa, cosa que no ocurre. En efecto, al Distrito Federal le corresponde una alta, pero no máxima, tasa de soledad estadístico-social, pues ocupa el lugar número 30, siendo superado por Baja California Norte, a la que corresponde el máximo, y Quintana Roo, que le sigue. La posición intermedia la ocupan

Puebla e Hidalgo. La posición extrema de Baja California Norte debe subrayarse fuertemente pues en dicha entidad, el por ciento de solos en la población es de 7.08, y esta cifra destaca incluso en contraste con la ya alta del Distrito Federal (4.00%) o con la de Quintana Roo (5.58%). De paso conviene señalar el hecho de que en este caso, como en otro que hemos estudiado en alguna ocasión —por ciento de personas originarias de la entidad frente a las procedentes de fuera de ella—, las entidades colocadas en la periferia del país presentan caracteres semejantes a la entidad políticamente central de la federación mexicana.

La cuarta parte del número de entidades a las que corresponden los porcentajes más bajos de solos en la población comprende:

- | | |
|----------------|---------------------|
| 1. Sinaloa, | 5. México, |
| 2. Zacatecas, | 6. Querétaro, |
| 3. Michoacán, | 7. Campeche, |
| 4. Guanajuato, | 8. San Luis Potosí. |

La cuarta parte de entidades a las que corresponden los porcentajes más altos de solos en la población está constituida por:

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 32. Baja California Norte, | 27. Tamaulipas, |
| 31. Quintana Roo, | 26. Baja California Sur, |
| 30. Distrito Federal, | 25. Nayarit, |
| 29. Sonora, | 24. Morelos. |
| 28. Colima, | |

En este momento, resultaría imprudente tratar de interpretar los hechos, pues el nombre de cada una de éstas —como de todas las restantes entidades—, ampara realidades sociales complejas que no hay que manejar con ligereza. Es por esto por lo que preferimos empezar explorando algunas posibilidades de vinculación entre el fenómeno de la soledad y otros aspectos, aislados, de la realidad de dichas entidades federativas.

Aun cuando haya que atender el llamado de Durkheim y siempre deba de tratarse de explicar lo social por lo social, se puede empezar preguntando si la soledad puede ponerse en función de la superficie en que se da dicho aislamiento. En efecto, no es imposible o absurdo pensar que a igualdad de número de pobladores, podrá haber mayores posibilidades de que se produzca un aislamiento obligado o buscado (soledad o apartamiento) si la superficie poblada es mayor en un caso que en otro.

Si establecemos una coordinación estadística entre el número de personas solas y la superficie de las entidades, obtendremos, mediante el cálculo del coeficiente de coordinación (ro minúscula) 0.315. O sea que existe apenas una ligera correlación directa (ligera en cuanto más próxima a 0 que a 1, y directa en cuanto positiva) entre la superficie y el número de personas solas. Es decir que hay una ligera tendencia a que aumente el número de personas solas al aumentar la superficie de la entidad.

Sin embargo, esta conclusión nos enseña muy poco, porque la conexión entre la superficie y el número de solos está mediatizada por la población total. En efecto, al aumentar la superficie, puede haber —no que la haya necesariamente pues esto depende de muchas otras condiciones como la topografía o la calidad de suelos de territorios que pueden tener igual extensión— una población mayor. Y, asimismo, es posible suponer que, conforme aumente la población, aumentará el número de aislados.

Si se obtiene coordinación de la tasa de aislados respecto a la población total y la superficie de las entidades, puede verse que el índice correspondiente disminuye hasta convertirse en 0.003. O sea, que, prácticamente, la superficie no influye en nada sobre la magnitud de la tasa de aislados de la población. La conexión que se notaba antes entre la superficie y el número absoluto de aislados, aun siendo como era pequeña, no resulta ser sino puramente aparential, en cuanto había una mediatización por parte del total de habitantes. (ro 0.945 para población y personas solas). Algo parecido ocurriría con otros índices de coordinación que calculásemos utilizando valores absolutos; obtendríamos índices muy altos, como los ejemplificados por los dos o tres que figuran en la columna correspondiente del cuadro 2.

Pero, si bien la superficie bruta de una entidad no puede explicar los cambios de magnitud de la tasa de soledad, parece que ocurre algo distinto si recurrimos a la densidad de población. No obstante el enorme grado de simplicidad de este cociente (obtenido de dividir sencillamente el total de los habitantes de una entidad entre el número de kilómetros cuadrados de la misma) dicha relación matemática tiene ya —al menos en principio— componentes sociales. En efecto, la población se distribuye en determinada forma y más o menos densamente en un territorio, por causas de orden físico (como las ya señaladas, de una topografía y una edafología diferenciales), pero lo hace así —en proporción no menor— por razones de carácter social y cultural, de mentalidad, de disponibilidades técnicas, etcétera.

Fuera de cualquier otra consideración, podría esperarse que a mayor densidad de población sería menor la tasa de aislados, pues podría suponerse —sin llegar al absurdo— que conforme la población fuese más densa, mayo-

res serían las oportunidades que sus componentes tendrían de interrelacionarse, y menores las oportunidades que cada uno de ellos tendría de verse obligado al aislamiento (soledad) o de poder darse el lujo de aislarse (intimidad). El cálculo de la coordinación respectiva, nos produce, como valor de r minúscula, 0.265 con signo negativo. Esto significa que existe una ligera tendencia a que varíen inversamente la densidad de población de una entidad y la tasa de solos dentro de la población de la misma. El resultado se presta a reflexiones, a lucubraciones de todo tipo —que apuntarían quizás en el mismo sentido del “estar solo en la multitud”—, pero, sobre todo, parece que debe incitar a la realización de una investigación al respecto, sin la cual sería aventurada toda afirmación que se hiciese.

La coordinación entre la tasa de solos en la población y la proporción de los menores dentro de la misma también puede resultar de interés. Sin forzar mucho las cosas, puede llegar a postularse la hipótesis de que conforme aumente la proporción de menores de edad dentro de la población, disminuirá la proporción de personas solas. Esto parece casi obvio, en cuanto a que los menores son generalmente dependientes en lo económico así como en muchos otros aspectos. Es, por lo mismo, altamente difícil que vivan solos (especialmente “solos” en los términos de la definición censal). El cálculo del índice de coordinación entre la proporción de solos y la proporción de menores, produjo un índice r minúscula de menos 0.497, o sea, de casi 50%. El índice es alto, sobre todo en comparación con los que hemos obtenido previamente, y, muestra que se trata de una coordinación inversa. O sea que, con base en los datos de que disponemos, podemos considerar como válida la hipótesis de que el número relativo de personas solas dentro de la población aumenta si disminuye la proporción de menores en el total de la población y disminuye cuando esta última proporción aumenta.

Sin que pueda considerarse en ningún momento que las dos nociones son sinónimas, es posible suponer que existe una vinculación bastante estrecha entre la soledad y la soltería, y que aumentarán o disminuirán una y otra en el mismo sentido. En efecto, si calculamos la coordinación entre el porcentaje de solteros dentro del total de la población de cada entidad y el porcentaje de personas solas en la misma, obtendremos un índice de coordinación de 0.474, que también podemos considerar como bastante elevado en relación con los obtenidos anteriormente. En cuanto el índice es positivo, puede afirmarse que hay una relación directa entre la tasa de soltería y la tasa de soledad de las entidades de la República Mexicana. Sin embargo, también es fácil apreciar que no es en ninguna forma la soltería la que da cuenta, en forma total y plenaria, de la soledad (como ocurriría en caso de que el índice co-

respondiente hubiese sido de 1). Debe considerarse, en efecto, que no todos los solteros viven solos, pues algunos, incluso superada su minoridad, continúan viviendo en su familia de origen, mientras otros viven en comunidades religiosas de célibes y otros más viven con amigos también solteros o casados con otras personas (de las que estos últimos viven separados o con las que continúan viviendo). Por otra parte, no todas las personas solas son solteras, pues a más de que, en una exploración menos superficial y apresurada que ésta, habría que considerar las proporciones de viudos y divorciados de la población para coordinar las entidades de acuerdo con estos criterios y con la tasa de soledad, sería necesario tomar en consideración que muchas personas, legalmente casadas, o casadas mediante cualquier rito religioso, viven separadas de sus cónyuges. Una clasificación cruzada de "solos y convivientes" y de "no casados y casados" sería un mínimo, que resultaría deseable obtener de las publicaciones estadísticas mexicanas para la prosecución de estudios de este tipo. Un tercer criterio clasificatorio que tratase de definir la voluntariedad o falta de voluntariedad del aislamiento nos colocaría, probablemente, en el umbral de uno de los estudios sociológicos de máximo interés.

El examen de la coordinación de las entidades de acuerdo con la proporción de solos y la proporción de habitantes que son nativos de la entidad parece conformar una expectativa fácil de formular, de acuerdo con la cual, al aumentar la proporción de habitantes de una entidad que sean oriundos de la misma disminuirá la tasa de solos dentro de la población, mientras que al disminuir la proporción de autóctonos aumentará la tasa de solos. El valor del índice es 0.475 con signo negativo. No hay que decir que una mayor finura en las tabulaciones ofrecidas por nuestras publicaciones estadísticas podría contribuir a precisar estas relaciones. La afinación de las tabulaciones podría consistir, en el caso, en mostrar el número de años que los autóctonos tienen de establecidos en la entidad, puesto que, para el problema que se estudiara con base en tales datos —y al que damos breve introducción con nuestras líneas—, una permanencia muy prolongada de un no autóctono en la entidad puede llegar a ser equivalente de la misma autoctonía, en cuanto dicha permanencia podría haberle permitido crear vínculos parecidos a los de los autóctonos y distintos de quienes no han tenido oportunidad de permanecer en la entidad sino por breve tiempo.

Los tres índices últimos a que nos referimos, presentan —según creemos— máximo interés, en función de las consideraciones que pueden hacerse al tratar de interpretarlos más conjunta que aisladamente. Nos referimos a los índices de coordinación entre las proporciones de solteros y las de urbaní-

colas, por una parte; entre la proporción de solteros y la de analfabetos, por otra, y entre la de solteros y económicamente activos, finalmente.

Es relativamente fácil postular la hipótesis de que la tasa de solos en la población aumentará al aumentar la urbanización de la misma. La hipótesis se ve confirmada por el índice de coordinación entre las entidades. Sin embargo, contra lo que hubiéramos podido esperar, la correlación entre soledad y urbanismo no es muy alta, pues el índice apenas si alcanza la magnitud de 0.280. Si la coordinación se estableciera tomando para la distinción entre la población urbana y no urbana de una entidad límites superiores a los que utiliza el censo, quizás aumentará el índice de coordinación correspondiente. Una explotación del uso de diferentes niveles delimitativos entre lo urbano y lo no urbano y de su repercusión sobre la magnitud del índice de coordinación entre urbanización y soledad podría descubrir cuál es el punto crítico en el que las poblaciones mexicanas del medio siglo han tendido a favorecer al máximo el aislamiento (ya positivo ya negativo) de sus individuos; pero, aún sin llegar a ello, se patentiza el que la creciente urbanización sí parece favorecer el aislamiento.

Podría pensarse que, con el incremento de la actividad económica de la población disminuiría la tasa de solos de la misma. Sin embargo, esto no parecen confirmarlo los cálculos, puesto que el índice de coordinación es positivo y superior al 50%. Según esto, puede afirmarse, a título tentativo —como lo anterior, pero con menos inseguridad que en casos previos— que, conforme aumenta la población económicamente activa dentro de la población total, la tasa de soledad aumenta. ¿Querrá decir esto que la actividad económica, en vez de contribuir a fortalecer las relaciones, sociales, dentro de las actuales condiciones de la sociedad mexicana, tiende a debilitarlas? De momento no puede responderse, pero este sólo hallazgo preliminar abre una interrogante a la que convendría buscar respuesta. Frente a las posibles respuestas, convendría no ser ni apresurado ni —menos aún— pesimista. La investigación estadística no alcanza, ni de lejos, el terreno de las significaciones y, en el caso, no habría justificación para concluir que si el ingreso de un número creciente de pobladores al ejército laboral se conecta con un incremento en la proporción de personas solas, hubiera que reputar como socialmente negativo dicho ingreso. En efecto, la soledad tiene un aspecto negativo (aislamiento voluntariamente buscado). En este sentido, en el mismo grado en que el ingreso de mayor número de individuos al ejército laboral favorezca el aislamiento obligado, dicho ingreso será negativo (y habría que pensar en modificar los sistemas laborales correspondientes a fin de evitar que los mismos obliguen al individuo a aislarse en vez de permitirle in-

tervenir en relaciones humanas creadoras); pero, en el mismo grado en que dicho ingreso de un número creciente de individuos a las filas laborales favorezca el aislamiento voluntariamente buscado, habrá de considerar a dicho ingreso como socialmente positivo, en cuanto, al aumentar la proporción de individuos integrantes de la población económica activa, aumenta el número de quienes están en aptitud de librarse de una serie de dependencias o cadenas.

Si examinamos la coordinación entre la soledad y analfabetismo, podríamos esperar que al aumentar el analfabetismo aumentaría la soledad. Contra lo esperado nos encontramos con el hecho sorprendente de que el índice de coordinación es de 0.425 con signo negativo, o sea, que hay una coordinación relativamente considerable e inversa entre ambos fenómenos, o bien que, conforme aumenta el analfabetismo disminuye la población de solos, o, a la inversa, que conforme disminuye el analfabetismo, aumenta la proporción de personas solas en la población. El hecho queda también, por supuesto, abierto a la investigación.

Aun un examen tan rápido y sumario, previo a la rigorización sociológica del concepto de soledad y a la recopilación de datos más amplios, profundos y detallados nos parece que muestra todo el interés que podría tener para la sociología, para la problemática y la política social el estudio científico de la soledad.

CUADRO 1

ORDENACIÓN DE LAS ENTIDADES FEDERATIVAS DE LA REPÚBLICA MEXICANA DE ACUERDO CON EL NÚMERO ABSOLUTO Y RELATIVO DE PERSONAS SOLAS EN SU POBLACIÓN EN EL AÑO DE 1950

| <i>Entidades</i> | <i>Número de personas solas</i> | <i>Ordinal</i> | <i>Porciento de personas solas</i> | <i>Ordinal</i> |
|-----------------------|---------------------------------|----------------|------------------------------------|----------------|
| Aguascalientes | 4 050 | 3 | 2.15 | 9 |
| Baja California Norte | 16 071 | 16 | 7.08 | 32 |
| Baja California Sur | 2 050 | 2 | 3.36 | 26 |
| Campeche | 4 460 | 5 | 2.00 | 7 |
| Coahuila | 15 716 | 15 | 2.18 | 10 |
| Colima | 4 321 | 4 | 3.85 | 28 |
| Chiapas | 23 435 | 23 | 2.58 | 22 |
| Chihuahua | 20 299 | 21 | 2.39 | 18 |
| Distrito Federal | 122 039 | 32 | 4.00 | 30 |
| Durango | 13 980 | 14 | 2.22 | 12 |
| Guanajuato | 24 401 | 24 | 1.84 | 4 |
| Guerrero | 20 488 | 22 | 2.22 | 13 |
| Hidalgo | 19 412 | 20 | 2.28 | 16 |
| Jalisco | 44 875 | 30 | 2.57 | 21 |
| México | 26 752 | 27 | 1.92 | 5 |
| Michoacán | 25 941 | 26 | 1.82 | 3 |
| Morelos | 8 388 | 10 | 3.11 | 24 |
| Nayarit | 9 517 | 11 | 3.16 | 25 |
| Nuevo León | 16 509 | 17 | 2.23 | 14 |
| Oaxaca | 31 311 | 28 | 2.21 | 11 |
| Puebla | 38 939 | 29 | 2.39 | 17 |
| Querétaro | 5 694 | 6 | 1.99 | 6 |
| Quintana Roo | 1 505 | 1 | 5.58 | 31 |
| San Luis Potosí | 17 822 | 18 | 2.08 | 8 |
| Sinaloa | 7 967 | 8 | 1.25 | 1 |
| Sonora | 18 987 | 19 | 3.72 | 29 |
| Tabasco | 8 101 | 9 | 2.23 | 15 |
| Tamaulipas | 24 742 | 25 | 3.45 | 27 |
| Tlaxcala | 7 122 | 7 | 2.50 | 20 |
| Veracruz | 55 678 | 31 | 2.73 | 23 |
| Yucatán | 12 817 | 13 | 2.48 | 19 |
| Zacatecas | 10 323 | 12 | 1.55 | 2 |

CUADRO 2

ALGUNOS ÍNDICES DE COORDENACIÓN ESTADÍSTICO-SOCIAL DE LAS ENTIDADES FEDERATIVAS DE LA REPÚBLICA MEXICANA BASADOS EN EL NÚMERO ABSOLUTO O RELATIVO DE SUS PERSONAS SOLAS Y EN OTROS CRITERIOS, EN 1950

| <i>Coordinación entre...</i> <i>y</i> | <i>Número absoluto de</i> <i>personas solas</i> | <i>Número relativo de solos respec-</i> <i>to de la población</i> | |
|--|--|--|-------|
| 1. Superficie | 0 315 | Más | 0.003 |
| 2. Población | 0.945 | | |
| 3. Densidad de población | | Menos | 0.265 |
| 4. Menores | 0.931 | Menos | 0.497 |
| 5. Solteros | | Menos | 0.474 |
| 6. Autóctonos | | Menos | 0.475 |
| 7. Urbanícolas | 0.897 | Más | 0.280 |
| 8. Analfabetos | | Menos | 0.425 |
| 9. Económicamente activos | | Más | 0 523 |
| 10. Buscadores de trabajo | | Más | 0.209 |

Fuente de los datos elaborados: Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos — 1951-1952.

Fórmula utilizada en la elaboración de los datos:

$$ro = 1 - \frac{6 S d^2}{N (N^2 - 1)}$$

CUADRO 3

ORDENACIÓN DE LOS ÍNDICES DE COORDENACIÓN DE LAS ENTIDADES FEDERATIVAS DE LA REPÚBLICA MEXICANA, EN 1950

| <i>Número</i> <i>de orden</i> | <i>Índice de coordinación entre el número rela-</i> <i>tivo de solos en la población total y...</i> | <i>Signo</i> | <i>Valor del</i> <i>índice</i> |
|----------------------------------|--|--------------|-----------------------------------|
| 1. | El número de menores en la población total | Menos | 0.497 |
| 2. | El número de autóctonos en la población | Menos | 0.475 |
| 3. | El número de analfabetos en la población | Menos | 0.425 |
| 4. | El número de habitantes por kilómetro cuadrado | Menos | 0.265 |
| 5. | La superficie de la Entidad | Más | 0.003 |
| 6. | El número de buscadores de trabajo respecto al total de la población | Más | 0.209 |
| 7. | El número de urbanícolas en la población | Más | 0.280 |
| 8. | El número de solteros en la población | Más | 0.474 |
| 9. | El número de económicamente activos en la población total | Más | 0.523 |

QUÉ SON LA SOLEDAD Y LA INTIMIDAD

SU SIGNIFICADO DE DESOCIALIZACIÓN

El mejor homenaje que puede tributarse a un hombre probablemente consista en el reconocimiento del valor de su obra, así como en el que se otorgue a la inspiración que las suyas hayan podido ser para la vida y la obra de los demás. En el caso de Karl Mannheim, un homenaje a su memoria impondría la mención de sus propias obras,¹ la obra colectiva, que encabezada por él, constituyó en sus inicios la Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social (The International Library of Sociology and Social Reconstruction), y la prolongación, de una y otra, en esfuerzos que se producen en diferentes partes del mundo, y en los que la presencia de Mannheim es notable.²

Pero, de haber necesidad de señalar la herencia más inmediata del sociólogo, habría que referirse a la supervivencia —en casa de Routledge & Kegan Paul— de la propia Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social, y algunos de sus aportes singulares al conocimiento sociológico.

Entre esos aportes de primera importancia para el enriquecimiento —o, mejor aún, para un enfoque más preciso o un abordaje más firme— de la disciplina sociológica, debe mencionarse el primero de los libros de Paul Halmos publicados en dicha Biblioteca.³

¹ *Diagnosis of our Time.*

² En el mundo latino, cabe citar la *Petite Bibliothèque de Sociologie Internationale*, dirigida por Armand Cuvillier, así como la Sección de Sociología del Fondo de Cultura Económica, que dirigió en México José Medina Echavarría. En una y otra, se han publicado versiones francesas y españolas de la obra mannheimiana.

³ El primero de dichos libros es: Halmos, Paul: *Solitude and Privacy* (A Study of Social Isolation, its causes and therapy). Prefacio por T. H. Marshall. International Library of Sociology and Social Reconstruction (Fundada por Karl Mannheim. Editor, W. J. Sprott). Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1952, pp. 168.

Es en él propósito principal del autor, mostrar que la soledad del hombre constituye un problema central y no un síntoma derivado: que dicha soledad no depende, como quieren el reformismo socialista y la terapia psicoanalítica de un problema primario más amplio; que la inseguridad material y la neurosis humana sólo resultan inteligibles a la luz de una situación que es preciso superar y que depende de que el individuo vive en una eterna conversación consigo mismo, aprisionado en una conciencia culpable que quiere mantenerse secreta y teme ser descubierta en la comunicación.⁴ Que dependen de que el individuo considera como extraños —como peligrosos rivales con quienes no descubre el subsuelo común que nutre su humanidad— a todos aquellos individuos que no pertenecen a su nación, a su clase, a su grupo laboral; que depende de que el individuo se siente *cósmicamente* solo.

El centramiento de Halmos en el problema es casi inmediato. Comienza por estudiar la tendencia gregaria del hombre, que representaría una inclinación del individuo a identificarse con la especie; a unirse físicamente con otros individuos o, mejor, a reunirse con la especie. La sociedad resultaría ser, según Alex Comfort —y los estudios sobre el trauma natal, la vuelta al seno de la madre parecerían prestarle apoyo— un vientre hacia el que podría gatearse, volviéndose hacia atrás convirtiéndose en inmortal en cuanto no nacido.

A la especie, en cuanto tal —y fuera de cualquier personificación— le corresponden dos categorías: la protección de su existencia, *en cuanto agregado*, y la procreación. Desde el ángulo de la especie, el principio de preservación de la vida se manifiesta en un *Principium sociale* y en *Principium sexuelle*, que sólo por derivación, distribución y participación se atribuyen al individuo, el cual aparece como resultado de las adaptaciones de la especie al ambiente (*Principium individuationis*). Dicho “principio de individuación” es, para la especie, tan indispensable como son indispensables para el organismo sus órganos. El *Principium individuationis* resulta, así, una mera concreción de esos otros dos principios fundamentales, y el individuo, en cuanto reservorio bioenergético, descarga a través de dos sistemas de actividades: el social y el sexual (que pueden reducirse a uno, según el propio Halmos).

⁴ En esta conexión, conviene recordar que Sören Kierkegaard, al hablar sobre la angustia, presenta un tratamiento que marcha paralelamente al de Halmos en esta parte.

Con respecto a uno de esos sistemas —el social— puede dudarse de si el hombre, a través de la cultura, le ha dado o no un tratamiento que resulte consistente con el hecho de reconocer que se trata de una tendencia que posee una dirección determinada, en cuanto principio vital básico). Puede demostrarse, en efecto, que en la historia, el principio social de la vida ha sufrido de una creciente frustración, y ha conducido a un estado progresivo de desocialización, o de falta de oportunidades de participación social de los individuos.

La relación entre los individuos —íntima y absoluta en ciertas formas de colectividades primitivas e históricas— perdió paulatinamente su espontaneidad, se volvió rígida y negó oportunidades a la vida bio-social. Esto queda atestiguado, entre otras cosas, por la declinación de las danzas corales o de grupo.

En la danza coral primitiva, se compartía la carga de los conflictos y las tensiones y —con ello— se reafirmaba y ahondaba el sentimiento de afiliación o membresía. Al mismo tiempo, se realizaba una catarsis renovadora, envigorizadora o fortificadora del individuo.

Hacia fines del período feudal, las danzas corales empiezan a declinar y si durante un cierto tiempo coexisten con las danzas en parejas —como que incluso algunas de estas últimas siguen teniendo un marco coral, según ocurre con las cuadrillas— acaban por desaparecer con la ruptura de las comunidades rurales por la Revolución Industrial, desapareciendo también los espacios aldeanos consagrados a las danzas comunales, y apareciendo los lugares íntimos y semi-íntimos de las ciudades, en donde se baila por parejas. El proceso quizás haya llegado ya a su culminación en la actualidad, en que la pareja de baile se desintegra en la interpretación del twist y de otros bailes modernos. Pero nadie puede afirmar que este fin de proceso desintegrador no sea el principio de un proceso reintegrador que restaure la antigua participación comunitaria en el baile.

La declinación de las danzas corales es paralela de un proceso creciente de desocialización, y Huizinga no duda en afirmar que dicha declinación puede considerarse como un síntoma de una cultura decadente.

En tiempos más próximos a nosotros, y en nuestra época misma en tanto se han ido satisfaciendo más y más las necesidades materiales del hombre (alimento, abrigo, salud, etc.) ¿no se han descuidado en forma creciente las necesidades bio-sociales, habiendo llegado la cultura —en muchas ocasiones— a romper la sociabilidad espontánea del hombre, su gregarismo creador y pacífico, hasta tal punto que puede afirmarse que “en la actualidad, el con-

tacto bio-social es una rareza, y una rareza cuya legitimidad se niega enérgicamente cuando llega a producirse”?

El proceso de desocialización —del que el declinar de la danza coral es síntoma— puede ponerse de relieve si se contrastan las características de la participación social en la Edad Media, con las que comienzan a aparecer en el siglo XVIII en Inglaterra, y que acaban por revelarse plenamente, y por agudizarse —debido a la concurrencia de factores culturales— en nuestros días.

En la época medieval, la participación social de campesinos y artesanos se caracterizaba por lo brutal de las condiciones materiales de vida; por lo escaso de los tiempos libres; por la tajante división clasista, la limitada conciencia de la propia personalidad y de la separación con respecto a los demás, la bebida abundante en todas las reuniones sociales, los bajos niveles de seguridad que hacían que el hombre buscara compañía, y “un abandono total, no adulterado, a los placeres de la compañía; experiencia que es el meollo bio-social de la participación social en la época”.

Hacia el siglo XVIII, la participación social cambia con la aparición de las actividades laborales y de recreo a horas fijas; con una división más neta de las costumbres y “maneras” entre la ciudad y el campo; con el proceso de “intelectualización y secularización de los intereses de la clase media, creadores de una nueva fuente de distancia social; con la producción industrial —barata— del alcohol, finalmente”. Se trata, ya entonces, de una cultura que se desocializa, pero que mantiene una intensa vida bio-social gracias al estímulo de la bebida.

Al adelantar el proceso de industrialización durante el siglo XIX, y al fracasar los métodos políticos y religiosos que tratan de conseguir que el individuo salga de su apartamiento, de su soledad, éste se ve relegado a una existencia árida y formalizada.

Es de este modo como se explican ciertas resistencias al movimiento centralizador marxista, ya que, como ha señalado Martin Buber, “los socialistas ‘utópicos’ aspiraban más y más a una reestructuración de la sociedad, no como piensa la crítica marxista, en un intento romántico de revivir estadios de desarrollo superados, sino más bien en conexión con las contratendencias descentralizadoras que —como puede percibirse— subrayan toda la evolución económica y social, aliándose a algo que surge lentamente en el espíritu humano: la más íntima de todas las resistencias: la resistencia a la soledad colectiva o de masa”.⁵

⁵ Martin Buber: *Paths in Utopia*. Cita de la página 45.

Los métodos políticos y religiosos se han mostrado, hasta ahora, incapaces de satisfacer esa resistencia a la desocialización y es triste tener que reconocer, con Halmos, que se han mostrado incapaces, incluso, de convertirse en substitutos del alcohol, como estímulo para una intensa vida bio-social, ya que, como el propio Halmos señala "es por esta razón por la que el tema del consumo alcohólico ha ocupado tanto espacio en el estudio del aislamiento social. Si una cultura desocializada, como la de Inglaterra del XVIII, mantenía una intensa vida bio-social con la ayuda y el estímulo de la bebida y, posteriormente, la cultura de tal comunidad elimina esta ayuda y estímulo sin introducir un *equivalente cultural del alcohol* (un elemento funcionalmente vicariante del mismo), el resultado de tal eliminación, su substitución, tiene que serlo una quiebra inevitable y sin precedentes en la participación biosocial.

La desocialización o el aislamiento social "es, de un modo primario, una forma sociocultural y, secundariamente, un patrón de reacción personal". En tales condiciones, importa considerar cuáles son los sistemas valorativos socioculturales que han influido desfavorablemente en la sociedad, produciendo la desocialización de sus individuos. Halmos señala como tales: el retiro ascético cristiano apareado con la preocupación excesiva por la propia salvación; la autarquía secular individualista y la autosuficiencia agravaada por la competencia; la selectividad y las reservas protectoras del status con base en el privilegio hereditario; el bienestar material, los ingresos, etc.; la insularidad familiar y el egoísmo familiar nepotista como formas de defensa en un mundo hostil, en cuanto se les considera como medio de salir de sí en una comunidad desocializada.

Pero, para entender mejor qué es lo que se ventila en todo esto, es necesario distinguir con precisión —como lo hace Halmos explícitamente en algunas páginas, aunque no haga la aplicación correspondiente en otras— entre "retiro" o "intimidad" (término con el que queremos dar el equivalente de *privacy*, reclusión, apartamiento, alejamiento, "privalidad") y "soledad".

El retiro representa la posibilidad de librarse del contacto y de la observación social indeseadas; la soledad implica la falta de un contacto social deseado.

Quien quiere librarse de un contacto social y no lo logra, carece de una libertad fundamental de retiro y, muy posiblemente, pertenece a una sociedad totalitaria; se encuentra sometido a un régimen de ilimitado imperialismo social. Quien desea el contacto social y no lo consigue, se encuentra aislado, solitario y, casi seguramente, pertenece a un colectivo humano desocializado, organizado mecánicamente, pero fallido en su substancialidad humana.

Falsificación radical en el primer caso; falta de verdadera personalización en el segundo.

Por otra parte, si se considera las posibilidades de retiro y de soledad en un mismo colectivo humano (ya que apenas si nos atrevemos a llamar "sociedades" a tales colecciones de individuos), se vislumbra la posible complementariedad de la libertad de retiro y de la posibilidad de librarse de la soledad, ya que el retiro de unos parece representar, finalmente, una restricción a las posibilidades de contacto social de que los otros disfrutaban y las posibilidades, los requerimientos de contacto de éstos, significan restricciones a la libertad de retiro de los primeros.

Es, en este sentido, como se explica el que Halmos culpe al retiro ascético cristiano del proceso de desocialización que avanza. Pero, tal inculpación es justificable sólo si se trata de un ascetismo cristiano llevado a un extremo que el sistema religioso correspondiente no puede respaldar, ya que el cristianismo —quizás más específicamente el catolicismo— impone a sus miembros una unión, y una unión efectiva —personal en cuanto al prójimo se le considera como sujeto de salvación—, no sólo directamente con Dios, sino con la iglesia militante, la purgante y la triunfante, dentro de lo que se conoce como el "cuerpo místico de la Iglesia"... Y quizás más en éste que en el sentido sectario tenga razón el dictum de que "fuera de la Iglesia no hay salvación" que, conforme a esto equivaldría a afirmar que no hay salvación individual fuera de la comunidad; que no hay salvación para quien —como los ascetas acusados por Halmos— piensa sólo en la propia, desvinculándose de la de los demás; retirándose y dejando a los otros en soledad... , olvidando que hay un vínculo moral que es, simultáneamente un vínculo social; el reconocimiento dostoyevskiano de que "todos somos responsables de todo ante todos", ante el cual caen todas las barreras de clase, de preparación intelectual, etc.

Y, si en el aislamiento social se reconoce como primario lo social, debe reconocerse asimismo que en el combate de ese aislamiento, que en la lucha en contra del proceso de desocialización, se plantea, como en otros muchos casos, el problema de la interrelación entre reforma y terapia, cada una de las cuales enfatiza ya el aspecto social o ya el aspecto individual del problema.

En cuanto en él lo primario es lo social, la primacía de la reforma se pone de relieve. Lo cual no obsta para reconocer asimismo la interdependencia entre reforma y terapia, porque si la reforma puede prevenir por una parte, y por otra puede contribuir a la labor terapéutica, por otra, una terapia fructífera tiene que facilitar y acelerar la reforma. Esta, sin embargo, se enfrenta a las reticencias de "muchos estetas y moralistas, alarma-

dos ante los prospectos de una reforma social radical o de una terapia social que revise la legitimidad de una porción considerable de la reserva y el retiro en nuestra sociedad, pues mientras que los vanguardistas de las llamadas comunidades utópicas no crearon sino sectarismos, los integradores totalitarios de Estados y partidos —en sus comunismos fanáticos de todo tipo— han destruido la comunidad y paralizado a la especie al amputar las múltiples individualidades, sin las cuales la especie no puede adaptarse al ambiente cambiante de la vida y sin las que, por lo tanto, no puede sobrevivir”.⁶

Cabe preguntar, entonces, si, a pesar de todas las apostillas y de todas las adversativas puestas por Halmos a las palabras de Mannheim —y las cuales pueden ser muy atendibles desde el plano científico estricto y menos desde el político social— ¿no habrá que pensar que “sólo una generación educada al través de la religión, o, al menos en el nivel religioso como para discriminar entre las ventajas inmediatas y las cosas perdurables de la vida, será capaz de aceptar el sacrificio que un orden democrático adecuadamente planeado demandará continuamente de todos los grupos y de todos los individuos en particular en interés del todo”?

Y bastaría con eliminar “al través de la religión, o, al menos en el nivel religioso”, para que resultara plenamente aceptable para muchos el pensamiento de ese sociólogo singularmente dotado para hacer el diagnóstico de nuestro tiempo y para proponerle terapias, que fue el desaparecido Karl Mannheim.

⁶ Halmos, *Opus cit.*, pp. 105-106.

QUÉ SON LA AUTENTICIDAD Y LA SIMULACIÓN

SU SIGNIFICADO ÉTICO-SOCIAL

La autenticidad del hombre consiste en ser sincero, ser leal, ser veraz: el hombre auténtico se asienta en sí mismo y realiza valores en forma inconsciente; su autenticidad depende de lo original, lo indiscernible e individualizado de sus producciones. La simulación, en cambio no procede inconscientemente como la autenticidad, sino en forma consciente y contrasta agudamente con la autenticidad humana y sus productos.

La autenticidad y la simulación se ligan con la cultura y con la civilización respectivamente. La cultura es período de espontaneidad y creación; la civilización, período de artificiosidad, de mera combinación de elementos recibidos de otras épocas o de otras zonas de cultura. En las épocas de cultura, el individuo y la sociedad buscan realizar ciertos valores y no les importan los medios de realizarlos; en las épocas de civilización, lo que importan son los medios, los métodos. En las épocas de civilización aparecen los simuladores o sean aquellos individuos que aparentan ser grandes creadores de cultura y en cuyas obras sólo palpita el ritmo externo de la acción.

Cuando la espontaneidad predomina; cuando hay cierta inconsciencia en cuanto a los medios para alcanzar un fin (por importar sobre todas las cosas realizarlo); cuando en un grupo hay voluntad de ser, cuando se tiene menos necesidad de las obligaciones explícitamente formuladas, se presenta el caso de la "comunidad".

Cuando hay un predominio de lo convencional; cuando se tiene un gran interés en los medios; cuando se aflojan los vínculos de la voluntad en el grupo; cuando se precisa enfatizar la vinculación externa porque ha habido un debilitamiento de la razón profunda de ser del grupo, aparece la "sociedad".

Conforme a estas ideas del colombiano Betancurt¹ ¿podría establecerse un paralelo o una conexión entre el programa restaurador de la comunidad propugnada por algunos político-sociales modernos y la terapéutica que José Ortega y Gasset prescribía nuestras sociedades modernas? porque Ortega consideraba que dichas sociedades estaban necesitadas más que de un nuevo sistema de deberes de un nuevo programa de apetitos.

Betancurt, en sus deseos de categorización, muestra una ulterior conexión entre autenticidad y simulación de una parte, e individualidad y personalidad de la otra. La personalidad —ya se ha dicho muchas veces— es la máscara: los miembros de la comunidad buscan espontáneamente el símbolo que los caracteriza; pero, al perder los resortes fundamentales que los movieron a ellos, los símbolos quedan como armaduras sin vida: el símbolo mata a lo simbolizado, la máscara mata al individuo y da lugar a la sociedad.

En las formas de interrelación humana se prolonga también estas categorías como conocimiento entre individualidades (vida privada), conocimiento entre personas en cuanto tales; conocimiento por los demás de algo distinto de la vida que en cuanto “funcionarios” tienen las personas (vida pública). La vida pública conduce a la inautenticidad, a la simulación; quien la tiene busca aparentar cualidades que no posee. En la vida política, señala el autor, mientras la comunidad conoce al caudillo (autenticidad), la sociedad conoce al demagogo (simulación).

La secuencia se logra en cuanto las categorías se ponen en relación con el sexo del individuo y se indica que: mientras la mujer tiene —por lo general— vida privada, el hombre, generalmente, tiende a la vida pública. Y es sintomático el que se considere como peyorativo el que a una mujer se le califique de “mujer pública” mientras es meliorativo el calificar a un hombre de “hombre público”. La relación entre varón y mujer es la de lo simulado a lo auténtico.

En la relación interhumana, las categorías primordiales de autenticidad y simulación se reflejan: en el amor, fruto de una gran autenticidad, ligado con la comunidad y la cultura, y en la estimación, ligada con la sociedad y la civilización, fruto de la relación entre el sujeto y el contorno objetivo del yo. Se reflejan también: 1.—en la distinción propia de quien reposa en sí mismo (el definidor de valores, quien predomina en la comunidad por propios méritos) y 2.—en la vulgaridad que contrasta con la distinción (vulgaridad propia de quien vive en sociedad y predica la igualdad absoluta “ocurencia salvadora

¹ En su libro *Autenticidad y Simulación*. Biblioteca de Autores Contemporáneos; Bogotá, 1955. p. 300.

del hombre vulgar que la predica y la impone”). Asimismo se reflejan las categorías de autenticidad y simulación en el saber y la cultura: ser sabio es forma de “hacer” cultura; ser culto es forma de “vivir” cultura; el sabio es popular porque demuestra que todos pueden ser como él; el culto es impopular por su unicidad, por su incomparabilidad, porque constituye un reto al que es difícil responder.

De la observación —y de una observación cuidadosa, sostenida e inteligente— ha surgido el segundo conjunto de ensayos de Cayetano Betancurt que esquematizaremos: se trata, de un contraste entre Bogotá y Medellín o entre Cundinamarca y Antioquía (o quizás, aunque las categorías no sean las mismas en otro sentido, entre la ciudad de Bogotá y la región de Antioquía ya que el de Cundinamarca es caracterológicamente bogotano y el de Medellín se subsume en la caracterología de la región antioqueña).

Los ensayos que se subsiguen en este conjunto se constituyen de dos porciones: una definidora de las categorías empleadas (las virtudes y los vicios: la voluntad y la gana, el alma bella y el imperativo categórico, religiosidad del temor y religiosidad del amor, ciudad y campo, patriarcado y matriarcado, conocimiento y goce), y una segunda de referencia concreta; a estas segundas partes es a las que nuestras líneas harán referencia.

Bogotá resulta ser tierra de conquista mientras Antioquía es región de colonización; a la primera llegaron soldados solteros; a la segunda, familias colonizadoras procedentes de Andalucía; de región de moros supercivilizados los unos, de Vasconia y Asturias; de gentes semi-bárbaras los otros, en cuya región la sociedad tenía por bases la tierra, la familia y la religión en tanto en la de los primeros había cierto despego hacia la tierra de labranza.

En Antioquía, que recibió a vascos y astures, la tierra yerma y la riqueza aurífera favorables a la movilidad; en Bogotá, las posibilidades agrícolas; de esta última parte, la fuerza estabilizadora de la agricultura. De aquélla, la fuerza resultante de la herencia biológica, y el legado cultural: permanencia o asentamiento dependientes del tesón de las gentes. En Bogotá, resistencia nula de los aborígenes que vivían en etapas de civilización propicia a la sumisión y que inyectan en el carácter bogotano la socarronería. En Antioquía, se descubre una resistencia que lleva a la aniquilación de pueblos cultos que prefieren la muerte a la dominación, y supervivencias del contacto con el esclavo negro o mulato en la franqueza y excitabilidad del carácter.

En la caracterología de Betancurt, Bogotá representa el dominio de la gana, propia de los períodos civilizados, frente a Antioquía, imperio de la voluntad, en donde los vicios y virtudes proceden del carácter, subestimándose cuanto no requiere esfuerzo y considerándose prototipos ideales el capitán

de industria y el estudioso serio y metódico en tanto que en Bogotá, que tiene como tipos ideales al poeta, al conservador y al hombre bueno se estima cuanto no requiere esfuerzo y es natural, pudiendo decirse por ello que vicios y virtudes proceden ahí del temperamento.

En el terreno de la religiosidad y de la moral, encuentra Betancurt una moral católica, arriesgada o audaz, que produce equilibristas que se balancean sobre los abismos del mal en Bogotá, en tanto que en Antioquía, la moral es más cercana a la protestante, más puritana o temerosa, productora de individuos para los que el mal es un vacío que atrae y arrastra irremediablemente produciendo verdaderas catástrofes. Religiosidad del temor la de Antioquía, de reverencia y conservación de distancias entre Dios y los hombres, frente a la religiosidad del amor, propia de Bogotá, religión de cariño, de acortamiento de distancias entre los hombres y Dios. Inseguridad la de los antioqueños; seguridad de los bogotanos frente a lo divino; paternalismo de estos últimos; mayestatismo de los primeros.

Ante el problema del conocimiento, del aprendizaje, las actitudes de antioqueño y bogotano son igualmente contrapuestas. Abierto ante las innovaciones, el primero permite un ritmo más rápido de transformación, una inestabilidad que implica cambio acelerado de programas de estudio en las universidades y subsecuentes rectificaciones. En actitud crítica, el segundo retarda el proceso de cambio para evitar las continuas rectificaciones.

En el mundo de las relaciones humanas, representa Bogotá el respeto a la intimidad, que en ocasiones enmascara un desprecio por los demás, en tanto que hay en la mentalidad antioqueña una tendencia a la "vivaz, generosa y molesta intervención en la vida privada". Esa actitud, en otra fase, se manifiesta en la necesidad de que el vecino sea amigo o en la necesidad menos exigente, bogotana, de que el vecino no sea un enemigo. En el intercambio comunicativo se trata: por una parte, de la posibilidad de diálogo, frente al simple monólogo alternado o a la sucesión de monólogos por la otra.

Para los problemas de estratificación y movilidad sociales importa considerar —con Betancurt— el predominio de las posiciones individualmente conquistadas frente a las heredadas (adscripción de éstas frente al logro de aquéllos, conformes a tecnicismos sociológicos bien conocidos).

En estrecha relación con ello hay un predominio de la iniciativa (Antioquía) frente a la rutina (Bogotá) ejemplificadas por el control que se ejerce mediante la ordenación que puede existir en la mente de un empleado (y que no se traduce en orden objetivamente observado en archivos, etc.), frente a la que puede ejercerse al través de la sujeción a un plan prefabricado.

Si quisiéramos listar algunas características más de bogotano y antioqueño conforme a las caracterizaciones de Betancurt podríamos anotar, por lo menos: lo bradipsíquico del bogotano frente a lo taquipsíquico del antioqueño; lo epicúreo del primero frente a lo estoico del segundo; el gusto por la tensión erótica del uno frente al gusto por la sociedad erótica del otro (deseo de desear frente a deseo de la cosa); el predominio de lo estético sobre lo práctico en las clases bajas bogotanas, de lo práctico frente a lo estético en las clases bajas antioqueñas. Y en todo ello habría que buscar la proporción variable en que se dan en Bogotá y en Antioquía la autenticidad y la simulación.



QUÉ SON EL TRABAJO Y EL OCIO

SU SIGNIFICADO HUMANO

Como punto de partida de estas consideraciones, tomaremos lo que, dentro del uso abusivo que nos vemos obligados a hacer del término “ocio”, designaremos como el “ocio” del niño.

Si hablamos de “ocio” del niño ¿qué queremos indicar con ello?

Si se trata de pura y simple inacción, sería forzar las palabras decir que el niño —incluso en las primeras etapas de su vida— se encuentra inactivo. En tales condiciones, si el niño no está inactivo —si el niño está actualizando sus potencialidades continuamente— no puede decirse que, dentro de la sinonimia que se establece ordinariamente entre el ocio y la inacción, el niño esté ocioso. En este sentido, el “ocio” del niño tiene que tener otro sentido diferente.

Puede decirse que lo que ocurre es que la actividad del niño no es, por lo menos en las primeras etapas de la vida, deliberada o, por lo menos, consciente. En tales condiciones, si la falta de ocio tiene que consistir en acción (o actualización de potencias) que sea consciente y quizás —más aún— deliberada, el ocio tiene que consistir en inacción, también consciente y deliberada.

¿Existe —entonces— “ocio” en el niño? No, dentro de la primera sinonimia muy lata (ocio = inacción); sí dentro de la segunda significación, ya restringida, que damos al término “ocio” (ocio = inacción consciente, deliberada). Sin embargo, mientras el niño no tiene conciencia verdadera de sí ni verdadera, auténtica, voluntad, su inacción no puede referirse ni a la conciencia ni a la voluntad, y, en tales condiciones, no puede hablarse en él, con justificación, ni de ociosidad ni de inociosidad (y, menos aún, podrá hablarse en él de “trabajo”).

Existen en el niño, sí, los primordios biológicos de la acción que la sociedad habrá de definir como “trabajo” algún día, y que él habrá experimen-

tado como “esfuerzo encaminado hacia la consecución de algo útil y socialmente valioso”, así como también existen los primordios biológicos de la inactividad que será definida socialmente y que él mismo sentirá y designará como ocio, pero, en tanto tales actividades o tal falta de actividad no rebasen el nivel puramente biológico, no pueden designarse legítimamente con los términos “trabajo” y “ocio”.

La ociosidad y la falta de ociosidad parece que deben adscribirse necesariamente a los dominios de la razón y de la voluntad. Para que no haya, o para que haya ociosidad, se necesita que exista o que no exista conciencia y voluntad de actualizar las propias potencialidades, en la misma forma en que, un momento después, para que haya o no haya trabajo y ocio como términos antinómicos, se requerirá que, además, exista una orientación en determinado sentido, de esa actualización de las propias potencialidades.

En este sentido —sin que pueda afirmarse con plena certeza todo esto, en tanto no avancen los estudios correspondientes de psicología animal— puede decirse que en el niño en el que no han aparecido la razón y la voluntad, como en el animal —en el que, mientras no se demuestre lo contrario, damos por supuesto que no han aparecido— es imposible hablar de ociosidad o de falta de ociosidad. No hay qué agregar que, en todo caso, resultaría todavía más difícil afirmar que en el caso del animal hay auténtico trabajo y auténtico ocio, puesto que, incluso en el caso de existir esa conciencia de actualización de las propias potencialidades, parece seguro el que, en todo caso, faltaría en él el sentido u orientación de tal actualización: la conciencia del fin —y del fin específico— buscado por tal actividad o inactividad...

Sin embargo, el término “niño” es un término muy grueso, y ya de las líneas anteriores se desprende que hay que establecer una distinción entre el niño en el que no ha aparecido con suficiente claridad la conciencia de sí y aquél en que la conciencia de sí ha hecho su aparición. En este último, la jornada no se reparte ya únicamente —como en el niño que no alcanza un cierto grado de iluminación racional— entre el sueño y la vigilia: entre el sueño (tan inadscribible al campo del ocio en el individuo consciente de sí, como lo fueron, en el caso del inconsciente, el sueño y la vigilia incluso activa) entre el sueño y la vigilia que transcurriría ocupada por períodos de actividad e inactividad casi animales.

En el consciente —incluso niño, e incluso colocado en condiciones sociales favorables que le impidan entrar prematuramente en el terreno laboral del adulto— ese período de vigilia se reparte en períodos de actividad y períodos de inactividad. Sin embargo, la actividad del niño en estas etapas es una

actividad que llega a ser consciente y gozosa y que, durante determinado tiempo permanecerá como tal: su actividad es juego.

Sería nuevamente forzar las palabras decir que fuera de sus períodos de "juego", en el descanso del juego, el niño está ocioso. Sin embargo, el forzamiento del término podría ser, en este caso, mucho menor que en el previo,

Es probable, con todo, que se descubriera que, en tales momentos, el niño querría seguir jugando; que su deseo consistiría, muy probablemente, en un jugar continuo, pero que el niño se ha cansado de jugar y necesita descanso. Se trata de una imposición fisiológica, orgánica. Si deja de jugar es porque su organismo no le permite seguir jugando. Y se lo impide al través del freno del cansancio.

Cuando sobreviene el descanso, se trata, evidentemente, de una inactividad del niño; pero, esa inactividad ¿es exactamente lo contrario de la actividad con la que establece sinonimia la acepción vulgar de "inociosidad"? Lo contrario, sólo parcialmente; lo complementario, en buena parte.

Si la actividad es actualización, y actualización sobre todo consciente de las propias potencialidades, la inactividad que permite recuperar fuerzas —y que incluso es impuesta orgánicamente—, y que, por lo mismo, permite recuperar esas fuerzas para que esas mismas potencialidades puedan volver a actualizarse, ¿puede considerarse la contrapartida de la actividad? ¿Puede considerarse su contrapartida si ambas concurren a un mismo fin de realización humana? ¿No habrá, por el contrario, que considerar a esa inactividad como complementaria de esa actividad consciente que, un momento después, ha de volverse voluntaria actividad realizadora de potencialidades humanas?

El juego probablemente sea, en un principio, actividad resultante de la propia fisiología que, en el momento en que se gana conciencia de sí, se vuelve deleitosa, en cuanto el individuo siente o presiente (aunque aún no pueda expresarlo claramente) que en él y por él se realiza a sí mismo; que, en el nivel más elemental, le da la sensación agradable de que vive.

El descanso del juego también es, probablemente —incluso en este estado— un freno resultante de la propia fisiología, cuyo significado no percibe aún el individuo ni siquiera como contrapartida de la percepción que tiene de la significación del juego. En tales términos, el descanso del juego es una inactividad resultante de la propia fisiología que, en forma aún inconsciente, tiende a la conservación de la vida, puesto que si la vida en él se actualiza y expande, también se disipa al través del propio juego, sin que el individuo que apenas surge a la luz de la razón se percató de ello en su euforia primigenia.

¿Puede decirse, con justicia, que el niño está ocioso cuando descansa tras el juego que le ha rendido? Nos parece, nuevamente, que es forzar las pala-

bras el llamar "ocio" a esta inactividad. El niño descansa; readquiere fuerzas para continuar su juego, pero no está ocioso. Su inactividad puede ser inconsciente de la finalidad que busca; sin embargo, no es una inactividad voluntaria. Es un determinismo exterior el que se le ha impuesto. Deja de buscar realizarse a sí mismo en el juego porque su fisiología se lo impide; porque no puede, aunque quiera. Sin embargo, esta imposibilidad temporal de realizarse a sí mismo en el juego no es dolorosa; y no lo es porque lleva en sí la semilla de una nueva actualización de posibilidades.

Puede decirse que el niño descansa para jugar, sí, pero, previamente, hay que reconocer que si descansa es porque jugó. Es en esta forma en la que establece un ritmo primario en la vida humana, el cual guarda estrecho paralelismo con el ritmo previo entre la vigilia y el sueño. La vigilia impone el sueño en la misma forma en que el sueño prepara la nueva vigilia.

Romper el ritmo correspondiente a la vigilia y el sueño atentaría contra la vida misma en su ínfimo nivel fisiológico. Romper el ritmo, isomorfo en un plano distinto, entre el juego y su descanso, atentaría igualmente contra la vida en un nivel diferente, no ya fisiológico, sino de una primera forma de autorrealización individual (que no alcanza aún a ser personal). El ser viviente, para realizarse en cuanto viviente, necesita del ritmo "vigilia-sueño". Ni el eterno durmiente hipotético (que no real) podría decirse que fuera ser auténticamente viviente. El individuo, para realizarse en cuanto individuo humano (en su máxima desnudez biológica) necesita de ese ritmo "actividad-inactividad" que, más específicamente, puede llamarse "juego-descanso de su juego" (en forma análoga a como puede hablarse de "la vigilia y su sueño" o de "vigilia y sueño de su vigilia").

Ya desde esas primeras etapas, puede verse, embrionariamente la contraposición y complemento del determinismo y de la libertad. El determinismo fisiológico mismo, al hacer que se manifiesten las potencialidades humanas, permite al hombre ganar conciencia de ellas, encontrar en ellas gozo en cuanto le dan conciencia de que vive, y, por este rumbo, le permiten encaminarse hacia su libertad. Pero, su libertad que se expande, tiende a descubrir sus determinaciones: la libertad no puede, aunque quiera, expandirse indefinidamente: las potencialidades del hombre son limitadas y, sí bien renovables, son también agotables. Podrán renovarse mediante una recarga del individuo. Se agotarán, seguramente, en caso de que no se renueven mediante una sumisión periódica —que tampoco puede ni debe ser permanente— a las imposiciones del determinismo.

Esas imposiciones del determinismo natural serán aceptadas en un principio en forma inconsciente y gozosa por el hombre. Como que le sirven; como que sirven a su misma libertad. Sólo en el momento en que la libertad, em-

briagada de sí misma, trate de afirmarse a costa de esos determinismos en lugar de alimentarse de ellos, llegará a ser dolorosa la sumisión del hombre al determinismo natural; que en el niño se manifiesta por el descanso también natural, consiguiente, necesario, que impone el propio juego; manifestación vital y libre.

Sin embargo, no debe de olvidarse la contrapartida de todo ello porque, efectivamente, si el descanso es descanso de un juego, en la misma forma en que el sueño es sueño de una vigilia, no es menos cierto que tal y como el sueño es sueño para una vigilia el descanso es descanso para un juego.

Si el hombre se somete al determinismo natural de su fisiología es tan sólo para superarlo un momento después; para volver a cargarse en cuanto pila o condensador de energía y poder descargar ulteriormente esa energía. Si admite su determinación es sólo para librarse un momento después. Todo lo que no sea esto, no será sino negación de lo humano y, en última instancia, si mucho nos apuran, de la vida misma.

Puede el hombre —prolongando su edad infantil primigenia y violando esos ritmos— reducir tanto los períodos de vigilia que sea justificado decir que vive para dormir, o, mejor, que se despierta para volverse a dormir y que, en el fondo, su vida es tan sólo no ya sueño (pues ello sería ganancia) sino un más o menos continuo dormir. Pero, en el fondo, tal situación equivale a la negación de la vida.

Es esa, según parece —por lo menos en sus caracteres más agudos— la actitud de algunas de las religiones orientales. Por este camino, se niega la vida y acaba por negarse la realidad misma. No hay para qué decir que, un momento antes, se ha negado la humanidad. Porque no es sólo imagen poética al hablar de un sueño o de un dormir eterno de las cosas, ni es completamente metafórico imaginar al hombre, antes de su “creación en cuanto hombre” (o de su “emergencia de lo animal a lo humano”), como un animal que ya era perfecto orgánicamente, pero que dormía y al que la divinidad vino a despertar (que equivale al momento en que adquiere inteligencia, y que se perfecciona en aquel otro en que alcanza voluntad propia). Porque ese animal que dormía, y que recién se ha despertado, sólo llega a ser hombre con su primer decisión. Sólo un momento después de despertar, decide por sí mismo, en una actitud que desde el lado de la divinidad, tiene que considerarse como “rebeldía”; pero que, nosotros —puestos en el sitio del hombre— hemos de considerar como “liberación”.

El sueño y la vigilia, el descanso y el juego. Determinismo y libertad en implicación perfecta que hace que en la vigilia se geste el sueño como en el sueño la vigilia; que en el juego se geste el descanso, como en el descanso

el sueño: Romper la implicación que existe entre ellos afirmando ya uno, ya otro, conduce, necesariamente, a la muerte. Uno y otro son como el oxígeno y el nitrógeno del aire; combinados, posibilitan la vida; separados, o propician una actividad exagerada que hace morir al pájaro encerrado en una campana llena de oxígeno o una laxitud que —por igual— lo entrega a la muerte si se le encierra en una llena de nitrógeno. Y, sin embargo, hemos dejado prosperar, en diferentes rumbos del planeta, ideologías que rompen esa implicación mutua y que conducen, si no a la extinción material de la especie (o de la sociedad “enferma” de tales ideologías) sí a la extinción, en las sociedades correspondientes, de lo que en ellas existe de humano.

No hemos olvidado —no— en este punto, nuestro centro de referencia: ocio y trabajo, aun cuando ni siquiera hayamos llegado a hablar auténticamente de sus términos. Sin embargo, nos parece, que es preciso, en este punto en que las resistencias ideológicas pueden ser menores, que enfrentemos algunas de las consecuencias sociales de esa ruptura de la implicación mutua de términos análogos a ellos y de los que en ellos mismos se gestan.

Recordamos, en efecto, la película cinematográfica que, con base en la ópera “Sadko” de Nicolai Rimski-Korsakof se hizo hace pocos años en la U.R.S.S. En ella, Sadko emprende un viaje —uno de esos viajes en torno al mundo conocido que son siempre, más o menos, como pueden atestiguarlo Per Gynt o Pedro el Afortunado, un viaje en torno de lo que de nosotros mismos tenemos conocido. En dicho viaje, conoce Sadko, entre otros pueblos, al vikingo y al hindú, y se ve obligado a asumir actitudes frente a la filosofía de la vida implícita en uno y en otro. El vikingo vive para la batalla; el hindú vive para el sueño. La canción de la India, cantada por el ave fénix, invita al sueño. . . Un sueño que rechaza el nidjinovgorodiano, como rechaza la vida de batalla y de pillaje del vikingo. Dos negaciones de la vida, patentes en esa visión supersimplificada de las cosas; en esta oposición, no por simplificada y hasta caricaturesca, privada totalmente de verdad; negación de las exageraciones occidentalistas y de las exageraciones orientalistas. Una visión más rica, menos populachera, que no por ello desmentiría a esas grandes trazos, pero que, por el momento queda fuera de nuestro alcance, sería la que podrían trazar Alfred Weber en su *Historia de la Cultura como Sociología de la Cultura* (tan excelentemente traducida al español para Fondo de Cultura Económica por Luis Recaséns Siches) o Albert Schweitzer en su *Pensamiento de la India*. Deseo de señoría del hombre sobre la naturaleza, llevado a su extremo límite, en muchos casos; anhelo de subsunción del hombre en la naturaleza llevado a su límite asimismo extremo, en otros muchos casos. El Hombre, Señor Absoluto del Mundo, en un caso; el hombre, denegado por el Mundo, en el otro. Vigilia Eterna o Sueño Eterno. . .

El recurso a los grandes mitos religiosos o poéticos (la religión suele decirse es "poesía nouminosa") puede hacer parecer —hace correr siempre el riesgo de que se piense— que se evaden los problemas actuales. Sin embargo, lo que pocas veces se percibe es que si bien quizás se cambie de lenguaje, los contenidos a los que se hace referencia siguen siendo actuales. La prístina visión occidental de las cosas ¿no ha conducido a la febril actividad estadounidense con su anulación humana, delatada en películas cinematográficas y series televisadas? ¿No conduce a la evasión de la realidad al través de un suicidio simbólicamente incorporado en su soñado y utópico Willoghby, estación que no se encuentra en ningún itinerario de tranvías y que reproduce las condiciones de vida menos apremiada de otro tiempo? Y, la prístina visión oriental de las cosas ¿no ha conducido a la consunción a enormes poblaciones asiáticas que sacralizan sus ínfimas condiciones de vida, en la misma forma en que los otros han establecido una identidad entre lo santo y la búsqueda del provecho al través de una actividad creciente?

Ocio-trabajo. Binomio privado de sentido cuando se consideran aisladamente sus dos términos coimplicados, en la misma forma en que resultan privados de sentido —y dañinos— en aislamiento, el juego y su descanso, la vigilia y su sueño.

Si el juego es como es libertad (aunque en su raíz también pueda considerarse como determinación, pues el hombre "tiene que jugar" aunque sobre ese "tiene que" predomine su "querer jugar") el juego no puede dejar de ser, sin negarse a sí mismo, actividad deleitosa, deleitosa actualización de potencialidades propias, que llega a ser consciente y que, por todo ello, libera al individuo, el descanso del juego, según decíamos, todavía es, en el niño inconsciente, imposición del determinismo natural —orgánico— propio. El niño busca más o menos conscientemente el juego; sólo inconscientemente descansa del juego en un principio, y hay ocasiones incluso en las que descansa del juego a regañadientes, porque los adultos se ven obligados a hacerle descansar.

Será sólo más tarde cuando el descanso será buscado por el individuo mismo; cuando esto ocurra, el descanso llegará a ser deleitoso. Ese deleite, sin embargo, corre el riesgo de tornarse en un deleite de por sí: el riesgo de aislar el juego, y, consiguientemente, de perder su sentido.

El juego, manifestación externa de energía interna del individuo (y, con ello se ve qué cerca está el juego del arte en cuanto el arte es manifestación externa de vivencias internas) es una actividad de por sí y para sí; es una actividad desinteresada en la que, en el nivel de la individuación, se encuentra la propia libertad enraizada en el determinismo biológico. El juego, como

puede verse claramente, proporciona, antes que nada —antes que otras manifestaciones revientan sobre él y transformen su sentido—, una vía de liberación vital, orgánica.

El juego puede seguir siendo lo que es: actividad que se consume en sí misma. Puede seguir siéndolo en tanto el que juega (y en particular el niño) tiene un satisfactor externo de sus necesidades. Esto, dicho sea de paso, sólo ocurre en la sociedad. En este sentido, la sociedad se nos presenta ya, desde muy temprano, como un posible factor de aniquilación de libertad plenaria del individuo aun cuando, en este sentido, pueda ser la condicionadora de su libertad puramente biológica, y aun cuando, como veremos más adelante, la propia sociedad —si lo es verdaderamente— tendrá que ser asimismo la condicionadora del logro de esa libertad plenaria de la persona.

Fuera de la sociedad, en el mundo animal, cada individuo depende de sí —incluso entre los mamíferos cuando rebasan aquella edad en que para el animal como para el hombre rige el ritmo vigilia-sueño. Y es a esta luz como resulta más claro el papel que la simple coexistencia, que no llega a elevarse al plano de la auténtica convivencia social, tiene en cuanto factor que puede —y que en casos logra— impedir el logro de la plena libertad. Si existe una preconciencia de la libertad en los mamíferos superiores, tendrá que serlo de una mera “libertad orgánica”.

Y aún dentro de tal limitación, cabe preguntar si el animal juega auténticamente como jugamos nosotros, fuera de la imposición que de nuestras propias definiciones hacemos cuando decimos que el animal “juega”. Sus juegos son, por lo general, manifestaciones de actividad corporal, sí, pero sus juegos son juegos tristes; su actividad es una actividad enjaulada, aun en el caso de los animales que viven en la “libertad” selvática; no desemboca o no parece desembocar nunca en esa conciencia de actualización de la propia potencialidad que parece más o menos presente, incluso en el juego infantil...

Cuando el niño deja de tener un satisfactor externo o un proveedor de satisfactores, su actividad se orienta hacia la consecución de satisfactores. El juego deja de ser desinteresado; no es ya simplemente actividad que actualice potencias, sino que es actividad encaminada a impedir que esas energías potenciales se disipen o no se repongan. El juego —sin que tenga que dejar de serlo totalmente— se convierte en trabajo.

En la misma forma en que, en la segunda etapa, al dormir de la primera etapa parecía invadirlo la vigilia al través del descanso, en esta etapa las

finalidades del descanso parecen invadir el sector del juego. Descansar, en este sentido, es como dormir despierto. Trabajar, en este sentido, es como un recuperarse jugando. El que descansa está despierto, pero es como si durmiera, porque no está activo. El que trabaja está jugando, pero es como si estuviera descansando, porque está recuperándose para jugar.

Sólo dentro de este eslabonamiento de afirmaciones aparentemente paradójicas parece tener sentido cada uno de los términos de la cadena. Vista a otra luz, la cadena dice: la pura actividad corporal es manifestación de vida, y el sueño determinación de la sobrevivencia; el juego es manifestación de individuación, y el sueño determinación de sobrevivencia; el trabajo es determinación de sobrevivencia y su contrapartida, el descanso del trabajo, es liberación de la pura supervivencia para alcanzar fines superiores.

¿En qué momento llega a perder todo esto su sentido? Ya hemos visto a dónde conduce la afirmación de la actividad de la vigilia por sobre la inactividad del sueño. En forma análoga, puede hablarse de los extremos a los que puede conducir la afirmación de la actividad de la vigilia por sobre la inactividad del descanso tras el juego, o de ésta sobre aquélla.

Cosa parecida ocurre si se afirma el trabajo y se olvida que si el mismo nace del juego (en cuanto el juego consume energía que hay que reparar) también se orienta al juego mismo; si se afirma la actividad del trabajo por encima de la inactividad del descanso después del trabajo que, por su parte, puede manifestarse en juego.

Hemos dicho que en el trabajo, el descanso ha invadido el juego, el determinismo ha invadido la libertad. Sin embargo, no es menos cierto que la penetración es mutua y que en el trabajo, igualmente, el juego ha invadido el descanso, o sea, que la libertad ha penetrado en el determinismo. El juego no es ahora ya mera salida de energías, sino que es también energía recuperadora de energías; energía que se invierte sobre sí para potenciarse, para fecundarse y tener nuevas posibilidades de transformarse de potencial en real. El trabajo arranca de la naturaleza, mediante la inversión de energías que de ese modo se actualizan (y que, de ese modo, pueden darle al hombre la sensación de libertad), nuevas energías que, por su parte, pueden asimismo humanizarse, y, en el nuevo paso de la potencia al acto, volver a dar al hombre una sensación acrecentada de libertad.

Mientras este proceso se mantiene en marcha, hay un continuo recambio entre la naturaleza y el hombre, y la verdadera interpenetración de ambos, más que colocar a uno frente a otro, hace que la naturaleza se humanice y que el hombre se libere. En este sentido, puede llegar a afirmarse también que

existe —así sea en forma mediata y no inmediata, una verdadera liberación de la naturaleza misma. La energía encerrada en ella —en el átomo como en todo el cosmos— no es liberada de su prisión para disiparse, sino para integrarse en el dominio humano y ahí adquirir sentido: un sentido del que antes carecía.

En tanto ese proceso —que en apariencia procede cerrando círculos y que en realidad procede siguiendo el curso de un helicoide o de una espiral— se mantiene en marcha, nada parece que haya que temer. Es en el momento en el que las conexiones se rompen, cuando se presenta la catástrofe. Cuando el trabajo deja de ser un juego recuperador y acrecentador de energías potenciales o cuando, incluso siéndolo, las energías potenciales por él acumuladas no encuentran salida en forma libertadora en las nuevas formas superiores de juego —puesto que el juego de después del trabajo no es ya el juego elemental anterior al trabajo mismo— lo humano se encuentra seriamente amenazado e incluso corre el riesgo de ser liquidado.

“Si el trabajo no es juego recuperador”... En primer término, si no es juego. Y, ¿qué dijimos que era un juego? Juego es una actividad de la que se tiene conciencia y que deleita al individuo que al realizarla tiene conciencia de ella. De este modo, si el trabajo no tiene los rasgos de ser actividad, de ser consciente, de ser deleitosa, atenta contra lo humano. Si no es actividad, pues la inactividad, si no es recuperadora de energía puede resultar no-dilapidadora de energías, y, en cuanto no hay dilapidación de energía, no hay necesidad de recuperación, o la recuperación por la simple actividad fisiológica del organismo puede ser mínima. ¿Por qué atenta contra lo humano la inactividad que niega en su raíz al juego y que mediatamente niega también al trabajo? Porque sólo en la actividad que actualiza las potencias humanas el hombre siente su libertad y es, por consiguiente, hombre (ya que, fuera de los “valores de creación”, los “valores de actitud” son sólo sucedáneos que, en situaciones-límite, dan sentido a la vida humana).

Puede alegarse que, en determinados estadios de miseria y mala nutrición, la actividad tiene que ser penosa para el hombre, que no está en capacidad de dar salida, mediante ella, a energías que no posee. En tal caso, la condena, si bien va directamente contra la inactividad, indirectamente condena las condiciones sociales que propician esa situación favorable a la inactividad... contraria a la actualización de las potencialidades humanas.

“Si no es actividad...”, “si no es actividad consciente y deleitosa”, porque toda actividad que no permite que el individuo se percate de la forma en que por ella actualiza sus potencialidades (y sus potencias en toda su riqueza, variedad e interconexión) o toda actividad que en vez de hacerle

percatare de la forma en que actualiza sus potencialidades le hace percibir la forma en que se actualizan en la obra misma sus deficiencias energéticas, no puede darle un sentimiento de liberación al través del cual sienta —en lo más noble que ella tiene— su humanidad.

En este sentido, la falta de reconocimiento del valor del trabajo realizado —que un momento después, debido a la mezquindad de ciertos intereses sociales, se convierte en menosprecio de la obra y en interiorización por el individuo de ese menosprecio social hacia la propia obra—, es atentatoria contra la libertad del hombre y contra la humanidad misma. Y lo es en la misma forma en que la falta de preparación de un individuo, propiciada por la sociedad, para un puesto que la sociedad impone al individuo, hace que éste descubra sus deficiencias, atenta contra su libertad y, por ello mismo, contra su propia humanidad.

En forma parecida, por otro lado, la imposición que la sociedad realiza, en detrimento de un individuo, de una tarea inferior a las capacidades y a los conocimientos de dicho individuo, resulta atentatoria, en cuanto impide que éste transforme en acto todas sus potencialidades. Es por ello por lo que, con frecuencia, tales individuos se ven obligados a buscar otras actividades o complementarias o compensatorias en que actualizar esas mismas potencialidades; actividades que, por otra parte, la sociedad tampoco les ofrece siempre o que, por otra parte, la sociedad —empeñada en dominar a sus individuos por el mancamiento de sus posibilidades en vez de anhelosa de buscar su adhesión por la expansión de las mismas en su realización como hombres— incluso les veda sistemáticamente.

“Si no es juego”, en suma, sí, pero, asimismo, si no es recuperador. Si ese juego que es —por deber ser— el trabajo, agota al individuo y no le dota de nuevas energías, el trabajo pierde su sentido y atenta contra el ser humano. Recuperador no significa —además— únicamente recuperador en lo orgánico —nivel que muchas veces ni siquiera se alcanza en cuanto mínimo en nuestras sociedades contemporáneas—, sino recuperador en todos los sentidos. El trabajo debe ser juego que permita recuperar energías para sobrevivir (y, en este sentido será como una prolongación del sueño en la vida activa); pero debe ser juego que permita recuperar energías, para que el individuo pueda jugar el juego no interesado que es el juego. Juego no interesado que es el juego frente al juego interesado, utilitario (interesado, pero no necesariamente en un sentido crematístico) que es el trabajo. De paso, puede señalarse la existencia de esa actividad anómala que es el juego con apuesta, pues, en tal sentido, dichos “juegos” son la negación del juego (en cuanto interesados) sin que se pueda afirmar que los mismos lle-

gan a ser la afirmación del trabajo, en cuanto, si bien permiten la obtención de ganancia económica (cuando no propician la pérdida) no permiten la recuperación de la energía humana (nerviosa y de cualquier otro tipo) invertida en ellos.

El trabajo, conforme hemos dicho, es juego recuperador. Debe ser juego recuperador o no será trabajo. Debe ser actividad liberadora de la necesidad (de donde recuperador), no debe ser liberador para otra actividad no determinada, sino para otra actividad que, a su vez, deberá ser liberadora en un sentido más alto. Esa actividad no determinada sino liberadora es el encuentro con el otro.

En este sentido, nos parece profundamente falso y en ocasiones profundamente mal intencionado decir que el hombre es un ser "naturalmente" social, si por "naturalmente" entendemos una naturalidad propia de la naturaleza en sentido estricto. El hombre no busca al hombre, según la naturaleza; el hombre busca al hombre, según la humanidad; a impulso de lo que hay en la naturaleza humana que es, fundamentalmente, germinación de la libertad en el determinismo, y compenetración mutua creciente y cada vez más íntima de la libertad y el determinismo.

De acuerdo con lo que se observa en la realidad, el hombre no es naturalmente social; si lo fuera, en el sentido en que se pretende que lo es, no habría necesidad de realizar los enormes esfuerzos que se despliegan —con frecuencia sin fruto— para socializar al niño al través de la educación; para mantener al adulto dentro de la sociedad mediante la moral y el derecho. No habría necesidad de gastar tan grandes esfuerzos para combatir la antisocialidad del criminal mediante las sanciones y mediante la reeducación.

El hombre no es naturalmente social en este sentido; lo es en el sentido de lo humano; lo es en el nivel de su humanidad; en el nivel en que se descubre la libertad y se ve cómo se compenetran libertad y determinación. En ese nivel es en el que el hombre, energéticamente cargado, busca su descarga —que deberá ser ulteriormente, recarga, en la misma forma en que el trabajo era recarga y enriquecimiento en un nivel más bajo— en otro ser humano.

Si el hombre ha descubierto en el juego su libertad primaria respecto de la naturaleza, el hombre descubre en el amor (esa palabra tan desprestigiada por los novelistas cursis y por los pornógrafos) una libertad más amplia. Al través del amor auténtico —que sólo en tal condición puede ser liberador y no esclavizante— el hombre logra su libertad de lo que alguien no ha dudado en llamar "el círculo infernal del yo". Círculo que no es tal círculo infernal, sino a partir del momento en que la sociedad condena

a él, en cuanto imposibilita la salida de él por causas muy variables; a partir del momento en que el ambiente engendrado por la sociedad impide esa descarga energética de un ser en otro ser humano.

En el fondo, es entonces cuando se descubre que, más que liberación de sí, el amor es potenciación de la libertad ya encontrada en sí mismo. La libertad no se puede hallar sino en sí mismo. Ninguna enajenación —se realice ésta en el “trabajo” o se realice en ella en el “amor” deformados y privados de sus sentidos prístinos— puede ser liberadora y humana. Sólo el ensimismamiento que hace que el ser humano ahonde dentro de sí mismo; sólo el ensimismamiento máximo que, paradójicamente, se logra al expandirse uno mismo en otro, y en otros, y en lo que —con imagen poética— podríamos llamar “el océano inmenso de lo humano”, puede conseguirse para el hombre la libertad.

El amor, en este sentido, es potenciación, Potenciación energética, en cuanto el amor —noble juego con el otro— descarga sobre otro mi energía; sobre este que descarga su energía en mí y me devuelve la mía acrecentada, Juego recuperador en un sentido superior al mismo que ya en sí tiene el trabajo que, a su vez es el único que logra, auténticamente, propiciarlo. Amor sin trabajo es tan impensable como trabajo sin juego, como juego sin vigilia, como vigilia sin sueño.

A partir de ese momento, todas las significaciones previas se enriquecen. El juego ya no es simple externación de energía fisiológica que pugna por manifestarse. El juego con otro, en cuanto juego amoroso, es externación de energías fisiológicas y psíquicas y espirituales que así se manifiestan y enriquecen. El trabajo deja de ser puro juego recuperador, en cuanto el juego mismo es juego amoroso y la recuperación es asimismo recuperación para el amor liberatorio y, en cuanto el amor —por su parte— se expande en una relación que no es ya particular entre dos seres, sino que se extiende al través de múltiples relaciones amorosas enriquecedoras de todos los seres que de ellas participan. Rómpase la cadena, y se obtendrán nuevos egoísmos y nuevas deshumanizaciones, nuevos círculos infernales —quizás, en el fondo, más terribles que el temido círculo infernal del yo—; rómpase la cadena y se tendrá el egoísmo de la pareja, el egoísmo familiar, el egoísmo nacional, el egoísmo racial, el egoísmo confesional, el egoísmo ideológico.

Es al través de ese proceso que desemboca en la relación amorosa y se expande al través de una red de relaciones amorosas como la sociedad, por su parte, resulta una creación humana, humanizadora. En cuanto no resulte humana y humanizadora, será un nuevo demonio al que temer.

La sociedad resulta ser así, producto no de un contrato, sino de una convergencia de libertades que buscan y logran potenciación; destinada a liberar en forma expandente al hombre, al mismo tiempo que le descubre la interpenetración creciente de libertad y determinismo. Un determinismo que ahora ya no es natural sino social.

Rómpace la cadena y nuevamente nos veremos en el desamparo. Si en la relación amorosa entre dos seres uno trata de expandir su libertad a costa de la libertad del otro, lo humano quedará denegado y si bien de momento el primero habrá logrado la descarga energética que —al través del poder y la dominación del otro— le darán sensación de libertad, pronto descubrirá que, a cambio de ello, no ha obtenido una recarga de energía humana y que, por consiguiente, ha quedado subsumido en el determinismo, humano, en primer término, social en segundo.

Por este procedimiento de ruptura, a su vez, la sociedad resultará ser tan sólo un nombre y no un hecho. Porque la sociedad es, por definición, convergencia de libertades humanas para la libertad del hombre. Siempre que esto no ocurre, no existe —en realidad— sociedad, y los hombres viven unos al lado de otros en la misma soledad y aislamiento en que viven las bestias. Pueden inventarse trucos magníficos para asentar una supuesta sociedad sobre tales bases; en el fondo, ocurrirá lo mismo: la sociedad no habrá llegado siquiera a constituirse y menos aún podrá lograrse la liberación humana ulterior: una liberación humana que aún no alcanza a descubrir los nuevos horizontes que se le ofrecen.

Sueño y vigilia. Juego y descanso. Trabajo y amor. Un trinomio inicial cuyos términos se ligan por relaciones dialécticas de una gran intimidad, y que sólo son la iniciación de una serie de términos de un desarrollo progresivamente humanizador.

Si se consideran las proporciones que en la vida de un individuo toma para sí cada uno de los semitérminos, puede verse quizás que el sueño cubre casi la mitad de la vida, en una u otra forma; que el descanso tiende a invadir quizás una cuarta parte; que el trabajo toma quizás para sí la octava parte... , que, en el fondo, hay una degradación continua de energías, Degradación energética, entropía... , a menos que nos olvidemos de los otros caminos al través de los cuales esa energía no sólo se recupera, sino incluso se acrecienta en un movimiento continuo de carga, descarga y recarga que se produce tan pronto como se considera —y en el grado en que se realice esta consideración— que el hombre es un ente social (gracias al último semitérmino del trinomio) y que la sociedad es un ente histórico, cuya playa remota creemos vislumbrar en la prehistoria, pero cuyo horizonte se extiende indefinidamente a nuestra vista.

Rómpase la coimplicación de todos estos semitérminos y de todos esos términos entre sí, como en su ignorancia lo han hecho muchos de los hombres y muchas de las sociedades históricas amenazadas a cada instante de aniquilamiento esencial (de un aniquilamiento que empequeñece el que podría producir cualquier bomba o superbomba); impídase el desarrollo que reclaman, y se tendrá todo el muestrario de males sociales que padecemos hoy y que cabrá a nuestros pósteros sufrir en lo venidero.

Convivir en un sentido societario auténtico y hondo es —en paralelismo con lo que antes hemos dicho— trabajar amando. El que convive está amando en el más noble y dilatado de los sentidos; pero es como si estuviera trabajando, porque está reenamorándose para trabajar (para trabajar, para realizar un trabajo impensable fuera de la propia liberación y de la relación amorosa); porque está dando un nuevo y más alto sentido a su trabajo: un sentido sociopersonal. Como que, si el ritmo del sueño y la vigilia afirma la existencia, y el ritmo del juego y el descanso afirma la individualidad, el ritmo del trabajo y el amor hace surgir la personalidad que se dilata en la convivencia social.

En las condiciones históricas —ya lo hemos dicho— el eslabonamiento suele romperse en muy diversos puntos, y los eslabones suelen presentarse aislados. Puede ocurrir y ocurre que el amor no desemboque en una convivencia amplia, sino se reduzca como se reduce en la realidad actual a límites estrechos de grupos, de naciones, de credos políticos, de creencias religiosas, de clase, de raza. En tales casos, la convivencia, empobrecida, se convierte, de libertad que es y que potencia la libertad del individuo en un determinismo: el más terrible e implacable de todos: aquél que hace que los hombres sientan la coerción como coerción; aquél que hace que el sociólogo vea, en la realidad circundante —como característica esencial de lo social— la coerción reinando como soberana... En tales casos, las descargas energéticas de la actividad amorosa en sentido lato sólo son factibles dentro de los límites del propio grupo. Hay una “endogamia del espíritu” como ha habido en los grupos primitivos una endogamia grupal que regía y que aún rige en algunos puntos las relaciones de casamiento. Y el grupo, los grupos, cerrados unos frente a otros, la único que logran por este camino, es reempobrecerse energéticamente, empobreciendo energéticamente a sus miembros que, en tales condiciones —se percaten de ello o no— ven que se atenta contra su libertad y contra su misma existencia humana. No es por azar por lo que los símbolos, las insignias, las banderas del racismo nazifascista producen en el espectador una sensación fúnebre, un verdadero calosfrío de muerte. La humanidad, en tales términos, impone máxima dilatación de la relación

amorosa; impone convivencia en los términos en que la hemos definido: convivencia de dilatada amplitud humana. No es tampoco por azar por lo que, en este sentido, se confunden y deben confundirse “humanidad” (el carácter de ser humano) y “Humanidad” (la extensión a todos los hombres, de todas las latitudes y de todos los tiempos).

No hay para qué decir hasta qué punto una equivocada concepción de las raíces que así se ponen al aire, puede dañar estos fines. No hay para qué decir hasta qué punto una inadecuada concepción del trabajo atenta contra ellos. Si el trabajo no es ese juego recuperador para ese otro, nuevo y más alto juego que es el juego amoroso, ¿cómo puede fundarse una auténtica convivencia de dilatada amplitud humana? Y, ¿cómo llegar a la concepción del trabajo como juego recuperador para ese otro nuevo y alto juego que es el juego amoroso fundante de la convivencia si no se ve que —en la raíz misma— atenta contra esa concepción del trabajo, tanto la supervaloración de las excelencias de la vigilia por encima de las excelencias del sueño o de las de éste sobre aquél? ¿Cómo podrán lograrse los máximos y más maduros frutos de la adecuada concepción del trabajo si no se combaten con armas intelectuales ideologías que postulan tales errores? ¿Cómo lograrlo si no se combaten esas ideologías que al postular esos errores atentan contra lo humano? ¿Cómo lograrlo si no se lucha contra esas ideologías que no sólo pretenden justificar a los ojos de los otros, sino que pretenden convertir en justificativos de sí mismas clases ociosas explotadoras y clases activas depredadoras del mundo y de la vida, así unas y otras lo hagan por diferentes caminos?

La lucha social es ciertamente digna y necesaria en el terreno de los hechos. Tiene que hacerse —ello es indudable— con sangre, sudor y lágrimas. Pero, no es menos necesaria y digna la crítica racional de las ideologías que sostienen —y que no sólo son sostenidas— por determinados grupos ya explotadores, ya depredadores. La lucha social tiene que entablarse, no menos que con sangre, sudor y lágrimas, con armas producto de la tortura, el esfuerzo, y la angustia de la inteligencia. El combate en el frente económico-social rendirá tan poco fruto —si se trata aisladamente— como el combate aislado en el puro frente ideológico-social si uno no se acompaña de otro; si se permite que siga habiendo gente de buena fe (de tan buena fe como es la que puede tenerse frente a estos problemas para no verlos); que siga habiendo gentes que de buena fe crean, ingenuamente —con una ingenuidad reprochable— que obran bien al obrar como lo hacen, no obstante que se han olvidado de cuánto se encuentra embrionariamente como promesa de humanidad en el hombre y en la sociedad mismos, y de cuánto, como garantía concreta de realización de esa humanidad, existe en ellos.

QUÉ ES LA AFINIDAD INTERHUMANA

SU SIGNIFICADO VINCULATORIO Y ELECTIVO

La complejidad del fenómeno social, patente para la Sociología desde las primeras aproximaciones a su objeto de estudio, ha planteado repetidamente a ésta el dilema de: o entregarse a la desesperación, por considerar a la sociedad como inaprehensible, o buscar aprehenderla o captarla —así sea insuficientemente— al través de simplificaciones y de analogías. Quienes han optado por la primera parte de la alternativa seguramente no habrán de llegar nunca a forzar las puertas del templo del conocimiento sociológico. Quienes han preferida la segunda parte de dicha alternativa es indudable que, si bien no han dado con el recto camino, no por ello han dejado de tomar por sendas que al través de sus viricuetos pueden conducirles, en caso dado —si no se empecinan en considerar como camino principal el puramente secundario y vigilan por descubrir oportunamente el entronque—, a aquella carretera amplia y recta que tiene como lugar de arribo el propuesto objeto de estudio constituido por la sociedad humana.

¿Cabe, en efecto, desdeñar simplemente, arrojándolas por la borda, las puras escuelas analógicas —organicistas, neo-organicistas, etc.— que nos reseña la historia de la sociología? ¿Puede considerarse a dicha historia de la disciplina sociológica como un mero catálogo de errores cometidos en el pasado o como un empolvado museo de la erudición sociológica al que hay que abstenerse de penetrar si no se quiere ser ahogado por el polvo?

Es sabido—claro está— que son muchos y muy dignos los historiadores de las doctrinas sociológicas que tratan de encontrar en cada una de las que presentan —diferenciándolos con pucritud analítica y crítica— lo que es error de lo que es acierto, lo que ha caducado ya y lo que sigue siendo vigente, así sea sólo como estímulo para ulteriores realizaciones. Pero ¿no se ocurre otra manera de aprovechar esos materiales indudablemente ricos

del pasado de nuestra disciplina? ¿No es dable y permisible pensar en una historia de la sociología que, más que museo a la antiguo usanza —pues hay orientaciones musográficas modernas que abogan por los llamados “museos vivos”—, llegase a ser laboratorio de investigaciones metódicamente realizadas, mediante las cuales pudiera descubrirse la específica y legítima sociología que indudablemente habría de rebasar todas las posturas analógicas, acabando por liquidarlas final y definitivamente, pero al través de las cuales —ello no obstante— habría descubierto su propio y definitivo encaminamiento?

Proponerse —para principiar con lo que ya y más se ha hecho— considerar a la sociedad como si fuese una máquina y descubrir cuánto queda sin explicar de la realidad social tal y como se observa históricamente en caso de que se aceptara tal concepción. Considerarla en seguida —metódica, sistemáticamente, con un rigor y una crueldad casi espantosa— como un organismo, para encontrar lo que, residualmente, queda sin explicación al examinar la realidad social dada, dentro de dicho enfoque. Considerarla asimismo, en sentido analógico, como entidad psicológica, para descubrir cuáles y en qué medida resultan inexplicables aspectos de la realidad social —adverados por la historia, por la etnografía, por la sociografía. Proponerse asimismo —cosa que no se ha hecho o que se ha hecho insuficientemente— tratar de explicar —y éste sería lógico punto de arranque— a la sociedad como un objeto más de estudio de la teoría matemática de los conjuntos o de los grupos, para descubrir, en este primer estadio de simplificación máxima —de simplificación incluso deformante y hasta caricaturesca—, cuánto resulta inexplicable en la sociedad cuando se trata de explicar lo social al través de una teoría puramente matemática.

En la revisión ordenada que entonces se hiciera de las doctrinas analógicas referentes a la realidad social —enunciadas o enunciables— es posible que llegara a encontrarse: 1) al lado de esa postura, que asimilaría a la sociedad, a otros conjuntos examinables matemáticamente; 2) junto a aquella otra que pondría a la sociedad en relación analógica con conjuntos de partículas aprehensibles al través de las leyes de la mecánica, de la hidráulica, de la neumática; 3) en vecindad de las que relacionarían analógicamente a la sociedad con sistemas termodinámicos o con campos electromagnéticos, aquella otra posición que tratara de encontrar los términos referenciales de sus analogías en el dominio de la química. Y es probable que alguno pensase que tal postura podría ser novedosa, o que la misma no había llegado a adoptarse nunca antes, hasta ese momento, en caso de que no consiguiese evocar la obra Johann Wolfgang Goethe acerca de *Las afinidades electivas*,

como digna de aprecio en este sentido, tal y como lo es ya —reconocidamente— en otros.

*
* *
*

La práctica de las analogías, que lleva a la mente de los planos superiores de la abstracción a los planos o niveles inferiores de ésta —o de los estratos más densos o complejos de realidad a los menos densos o más simples— haciendo que los primeros sirvan a los segundos, responden a una necesidad de revestimiento antropomórfico. Son el resultado de una actitud animista que ha tenido múltiples ocasiones de ser descubierta por los etnógrafos entre los pueblos pre-letrados y aun por los sociógrafos entre determinadas capas o sectores de los propios pueblos letrados, ya que, conforme el propio Goethe indica, tales analogías responden a la necesidad que siente el hombre, en cuanto “es un verdadero narciso”, de “verse reflejado en todas partes, colocándose como linde” y “tratando de este modo a todo lo que se encuentra fuera de él: a los animales, a las plantas, a los elementos y a los dioses, pres-tándoles su saber y su necesidad, su voluntad y su capricho”.¹

Si la filogenia se refleja en la ontogenia en el campo de la biología, no puede extrañar que algo parecido ocurra en el de la cultura —aunque dentro de la tónica peculiar de ésta— y que, en el dominio de la enseñanza, haya solido recurrirse —por lo menos en el pasado— a símiles animistas e incluso antropomórficos para mostrar a los niños y permitirles captar los fenómenos físicos y químicos. Viejas raíces de la denominación dada a los fenómenos químicos al llamarlos fenómenos de afinidad se ponían al aire cuando, en los manuales de Appleton con que muchas generaciones aprendieron la física y la química en forma recreativa en los primeros estadios de la enseñanza, se representaban las sustancias, ya como manos dispuestas a estrecharse (en tratándose de sustancias afines químicamente), ya como cerradas y poco dispuestas al apretón en tratándose de sustancias mutuamente repelentes.

El que se practiquen tales analogías degradatorias de lo humano, inconscientemente enaltecedoras de lo inhumano, parece fácilmente explicable. Frente a fenómenos que le resultan inusitados, el hombre corre un simple traslado de su mundo humano o humanizado en cuanto las grandes líneas referenciales del mismo le resultan más inmediatamente asequibles. Dentro

¹ J. W. Goethe: *Las afinidades electivas*. Ed. popular para la Colección Austral. Traducción del alemán por Ramón Ma. Tenreiro. Espasa Calpe. 4ª ed., 1946. página 230. Se cita de la pág. 36.

de una postura ingenua, considera, en tal momento, como más complejo el fenómeno que le reta a ser captado y como más simple aquel otro fenómeno que por vivirse a diario —y desde dentro— ha llegado a parecerle de tal modo sencillo. Sólo un momento después, cuando el fenómeno que se encuentra allende el linde de lo humano entrega así sea sólo en parte su secreto, cuando llega el hombre a vislumbrar siquiera lo que dentro de sí encierra, es cuando llega a percibir la complejidad del fenómeno que por usual y por inmediato pudo llegar a parecerle simple. El fenómeno desacostumbrado, no-humano —de este modo— agota pronto o se muestra como pronto dispuesto a agotar su problematicidad esencial, en tanto que, en el fenómeno acostumbrado, humano, se pone de manifiesto una arista o un vértice de una problematicidad que permanece oculta para la conciencia ingenua y que se revela pausadamente a la conciencia crítica.

No es de extrañar, entonces, que el envés, o cara opuesta, de esa práctica analógica que lleva a hacer que los planos superiores de la abstracción sirvan a los inferiores, sea aquella otra práctica, analógica también, que hace que los planos inferiores se pongan al servicio de una comprensión más cabal de esos planos superiores de abstracción. El movimiento que trata de alcanzar el conocimiento se muestra, de tal modo, como pendular, y como movimiento pendular en el que la amplitud de la oscilación es cada vez mayor y esto aunque, en lo próximo, una actitud científicista exagerada tienda a menospreciar las actitudes dramáticas que llevan lo humano al mundo de lo no humano, imponiendo con ello una restricción innecesaria e incluso dañina a dicho movimiento pendular del conocimiento, que de su oscilación completa podría hacer derivar indudables ventajas.

*
* *
*

Si Goethe, de acuerdo con una de las principales directrices que en su espíritu se reconocen, tenía que congeniar inmediatamente con esa actitud dramática —muy propia por otra parte, como *pathos* implícito, de las lenguas correspondientes al mundo de habla indoeuropea, según han mostrado filólogos y lingüistas— en cuanto conciencia vigilante y crítica, dispuesta a asomarse a todas las puertas —¡por algo ha sido denominada “fáustica” por Spengler el alma del Occidente cultural, y por algo ha sido Goethe el creador del personaje que permitió la imposición de tal nombre!—, tenía que descubrir el reto que al conocimiento humano planteaba el complejo fenómeno social y, asimismo, tenía que descubrir que, en la inversión de

las analogías, había un instrumental apropiado para rasgar —así sólo fuera en un ángulo— el velo que hurtaba a los ojos del intelecto dicho fenómeno.

Ya dentro de la analogía inversora, habla de los seres humanos afirmando que “ya se encontrarán como amigos y antiguos conocidos que se juntan rápidamente y se reúnen sin alterar nada uno de el otro, como el vino se mezcla con el agua, o ya, en cambio, permanecerán como extraños uno junto al otro y no se unirán en modo alguno ni aun por mezcla mecánica o frotamiento como el aceite y el agua que, agitados juntos, se apartan al momento”.² A lo que agrega poco después, que “la mayor semejanza con esos seres inanimados se encuentra en las masas que se oponen en el mundo: las clases sociales, las profesiones, la nobleza y el tercer Estado, el soldado y el el hombre civil”.³ No parece vislumbrarse ya desde este punto, la concepción psicológica que hará hablar a algunos estudiosos de fenómenos o procesos sociales de acercamiento o de alejamiento, de atracción o de repulsión? Y puede señalarse, incluso, que quienes tal han hecho provienen, en forma notable, de la tradición cultural alemana en la que —a pesar de la repercusión mundial de su obra— no podrá menos que haber influido preferencialmente Johann Wolfgang Goethe en cuanto germano-parlante.

Sin embargo, que Goethe no puede caer en ningún momento en el grupo de los practicantes de las groseras y abusivas analogías nos lo muestra alguna frase, que en el conjunto de las restantes puede quedar en la sombra y que, con todo, tiene singular importancia. Frase trazada en forma cursiva, con pulso rápido, si bien seguro, muy próxima de lo taquigráfico y que, no obstante, muestra todas las cautelas que rodeaban al espíritu de Goethe, pues si bien es verdad que, como afirmación filosófica general, puede aceptarse que “Así como todo está en relación consigo mismo, también tiene que estar en correspondencia con las demás cosas”, tiene que admitirse también que esta relación (relación de afinidad, relación de repulsión, etc.) “*será diferente según la diferencia de los seres*”, con lo cual queda prevenido el paso inconsiderado, desatento, de un plano a otro de la realidad, que es lo que hace que resulten vulnerables, ante la crítica, las doctrinas analógicas de la sociología.

En forma semejante, sería incorrecto ver en el pensamiento analógico de Goethe con respecto a la sociedad una abusiva reducción sustancialista del tipo de aquella —escandalosa— que, a sabiendas, introduce (ya como conducta política y no ya sólo como lucubración sociológica) en su utopía crítica Aldous Huxley.⁴

² Página 27 de la obra citada.

³ *Idem.*

⁴ “Qué es la Utopía”.

*
* *

Es verdad que Goethe habla de afinidades, "llamando afines a aquellas naturalezas que al encontrarse se apoderan rápidamente unas de otras y se arrastran mutuamente",⁵ al aplicar el concepto a relaciones interhumanas; pero, con todo, habla de "afinidades electivas" y concede al concepto el rango que merece al elevarlo a título de una obra que, si bien no es una simple narración de hechos, tampoco tiene como finalidad probar una tesis preconcebida, sino más bien hacernos asistir a un experimento sociológico o, en el más modesto de los supuestos, a un experimento interpsicológico. En él, los elementos que intervienen, mezclados en forma vigilada por el experimentador durante la primera parte, llegan a escapar en la segunda a su señorío, produciendo toda una serie de irrupciones que no pueden menos que considerarse inusitadas dentro del diseño claramente simétrico que en un principio pudo ofrecer el escritor.

Afinidades *electivas*, porque "en realidad parece como si una relación fuera preferida a otra; como si la una fuera elegida más que la otra".⁶ La burdeza de los símiles decrece por este camino, puesto que los seres humanos no son colocados en simple relación de analogía con los elementos químicos. Complejos en su psicología como complejas son las sustancias formadas de distintos elementos, cada uno de los que lo forman presenta afinidades diferenciales con respecto a otros elementos, lo cual hace que sus combinaciones con los restantes resulten más o menos inestables.

De este modo, suele ocurrir con las uniones interhumanas resultantes de las afinidades específicas de los seres humanos lo que —para decirlo con el lenguaje de la química de la época— ocurre con "la piedra de cal, que es una tierra calcárea más o menos pura, íntimamente unida con un ácido sutil que nos ha sido conocido en forma de gas; si se pone un trozo de una de esas piedras en ácido sulfúrico diluido, apodérase éste de la cal y aparece junta con él en forma de yeso; en cambio, aquel ácido sutil y aéreo se pone en fuga, habiéndose organizado aquí una separación y una nueva combinación, y entonces se cree uno autorizado a emplear hasta las palabras «afinidad electiva»".⁷

Pero, más que la palabra "afinidad", es la palabra "elección" la que parece corresponder en forma máximamente exclusiva al orbe de lo humano.

⁵ Goethe, *op. cit.*, pág. 28.

⁶ Goethe, *op. cit.*, pág. 39.

⁷ Goethe, *op. et loc. cit.*

Sólo mediante una extensión descompasada, sólo mediante un traslado antropomórfico al reino de lo inhumano, puede decirse que un elemento *elija* a otro elemento (menos aún que *elige*). De ello se percata, inclinando la balanza en sentido inverso, uno de los personajes —casi uno de los soportes de una especie de diálogo filosófico incluido en las primeras páginas— de la obra goethiana, en cuanto, señala: “—Yo jamás descubriría aquí una elección, sino más bien una necesidad de la Naturaleza”. A lo cual agrega, poco más adelante: “y aun apenas eso, pues, al fin y al cabo, acaso no sea más que obra de la ocasión”,⁸ Quizá sea precisamente aquí donde sería preciso, indispensable, marcar la línea de ruptura, la cesura o la falla que, por debajo de la analogía que la recubre, separa lo no humano de la humano o esto de aquello.

Pero Goethe ¿se pronuncia en un sentido favorable o en uno desfavorable a que tal ruptura se marque? Por boca de sus personajes no se pronuncia ni en uno ni en otro sentido indudablemente. La pronunciación de uno de ellos parece favorable a marcar la cesura: “*Si se trata de esos cuerpos naturales* (somos nosotros quienes subrayamos) me parece que la elección está sólo en manos del químico que junta a dichos seres. Pero, una vez reunidós, ¡que Dios los asista!” Si la analogía se prosiguiera, si no se pararan mientes en la cesura, ¿cabría pensar en que el químico responsable de esas reacciones humanas fuera ese Dios al que el personaje invoca? Y, en tal caso, ¿determinación o libertad? Cuando, más tarde, el personaje se lamenta: “en el presente caso sólo me da lástima el pobre ácido gasoso, que tiene que volver a vagar por lo infinito” y su replicante señala que “sólo de él depende unirse al agua y, como manantial de aguas minerales, servir de restaurador de sanos y enfermos”, se ha vuelto a rebasar la frontera analógica: la postura parece favorable a la indeterminación, a la libertad; pero el rebase de la frontera es ilegal por debajo de ella. Dentro del conjunto de condiciones, dentro del entretejido de leyes del universo, el gas “liberado” —es un decir abusivo de la química— *no es libre* para unirse con el agua o no, sino que *está forzado* a hacerlo. En el caso humano correspondiente, ¿libertad o determinación?... Parece que la respuesta debería de buscarse, no en labios de los personajes, sino en la obra misma. ¿Cómo se desencadenan en ellas las situaciones anudadas por el autor? ¿Se desencadenan como si los personajes estuviesen obligados a unirse respondiendo a esas afinidades electivas —que, en tal caso, serían muy pobremente electivas y llegarían a ser más plenamente afinidades puramente *diferenciales*— o como si los mismos fueran libres

⁸ *Idem.*

para —aun dentro de sus preferencias— responder o no a las fuerzas atractivas del afín, simultáneamente elector y elegido?... La respuesta que pudiera dar el texto podría resultar asimismo desconcertante y, para un análisis más profundo, incluso paradójica.

* *
* *

Entre los cuatro personajes principales de la obra: Carlota, Eduardo el Capitán y Otilia, hay afinidades indudables, de entre las cuales algunas podrían calificarse de afinidades electivas. Siendo como son todos ellos afines unos con respecto a otros, lo son en grados diversos.

En términos sociogramáticos, podría decirse que, si bien todos ellos podrían —sin fingimiento— hacer elecciones mutuas representables por flechas de doble atracción (\longleftrightarrow), cada uno de ellos tendría que dar a la flecha que le uniese con cada uno de los tres restantes un ordinal diferente, de tal modo que es probable que la situación pudiéramos representarla en la siguiente forma:

| | | | |
|---------|--------|---------|-------|
| Carlota | —————→ | Capitán | (I) |
| Carlota | —————→ | Eduardo | (II) |
| Carlota | —————→ | Otilia | (III) |

La adscripción de ordinales hecha por nosotros en el caso de ese personaje se basa en que, al plantearse el conflicto:

1º Carlota ha descubierto el modo de ser del capitán y, en el momento crítico en que se le anuncia su próximo retiro del lugar, descubre su amor por él —un amor que, al través de toda la obra, muestra que le preferiría a Eduardo, a no mediar en Carlota una formación caracterológica que se lo impide, pasando por encima de una inclinación que no puede considerarse sino como nacida de su temperamento.

2º Carlota se estableció con Eduardo a solas, alejando de sí a su hija Luciana y a Otilia —hija adoptiva suya y criatura preferida a su hija misma—, con lo cual demuestra la afinidad preferencial hacia Eduardo frente a Otilia, no desmentida —aunque parezca serlo— por los acontecimientos y las decisiones ulteriores.

3º Carlota prefiere a Otilia en relación con su misma hija Luciana, dentro del ámbito de afinidades que parecen enraizar más en el temperamento

que en el carácter, pudiendo corresponder en tal caso a Luciana el ordinal IV en la ordenación por rangos de las elecciones preferenciales de Carlota.

Esas elecciones, como ya hemos señalado, las determinamos teniendo como criterio rector el de las respuestas que los personajes hubieran dado al interrogatorio sociogramático dejándose llevar de su solo temperamento.

Por consideraciones semejantes a las anteriores, podría asentarse que los órdenes de elección de los restantes personajes principales serían los siguientes:

| | | | |
|---------|---|---------|-----------|
| Capitán | → | Carlota | (I) |
| Capitán | → | Eduardo | (II) |
| Capitán | → | Otilia | (III) |
| | | | |
| Eduardo | → | Otilia | (I) |
| Eduardo | → | Carlota | (II) (?) |
| Eduardo | → | Capitán | (III) (?) |
| | | | |
| Otilia | → | Eduardo | (I) |
| Otilia | → | Carlota | (II) |
| Otilia | → | Capitán | (III) |

De acuerdo con la pura "química" de las relaciones interhumanas, y teniendo en consideración estos diferentes grados de afinidad, ¿qué sería de esperar en cuanto a la sustancia formada por Eduardo —segunda elección de Carlota— y por Carlota —segunda o tercera elección de Eduardo— tan pronto como se introdujesen en su seno, por una parte, al reactante Capitán —primera elección de Carlota— y a Otilia —primera elección de Eduardo—?

Es indudable que, de acuerdo con una reacción puramente química en sentido analógico, Carlota se uniría al Capitán, en la misma forma en que Eduardo se uniría a Otilia, deshaciendo con ella la unión previa. Pero ¿es esto lo que ocurre? Parcialmente, sí. Por breves momentos, quizá también. Parcialidad y brevedad que nos permiten vislumbrar lo que hubiera podido ocurrir en condiciones distintas de las humanas, pero que parecen asimismo trazar —así sea con línea puntuada— la divisoria entre los territorios sujetos a analogización.

Hacia la terminación del capítulo VI y la iniciación del VII, Goethe habla del hecho de "haber hallado Carlota una ocupación en común con el capitán" y señala el que, en hallándola, ocurrió "con los trabajos lo mismo que con la danza, que personas que llevan el mismo compás tienen que hacerse indispensables una o otra" y, asimismo, que ello hizo que "Eduardo se acompañara más de Otilia", llegando a descubrirse por este camino —la "ocasión" de que habla Goethe y que parece recordar los "encuentros" de los que ha hecho estudio sociológico Leopold von Wiese¹⁰— su particular afinidad, en cuanto "Eduardo, a pesar del curso de los años, había conservado siempre algo infantil que concertaba muy bien con la juventud de Otilia".¹¹ Breve momento en que la unión previsible parece producirse y que dura, como máximo, hasta el capítulo X, en que, con la aparición de dos personajes adicionales, el Conde y la Baronesa, que llegan a "desencadenar los demonios", se produce una reacción disyuntiva entre los reactantes. Disyuntiva por la calidad de las reacciones que se producen en cada caso, tanto o más que por el carácter separatorio de la antigua unión cuadripartita en vísperas de escisión. Eduardo aceptará y se empeñará en realizar la unión a que parece destinarlo su afinidad preferencial; Carlota, en cambio, a pesar de reconocer la preferencia que parecen imponerle las fuerzas de afinidad, se niega a realizar la unión a que las mismas parecen destinarla. Respuesta desconcertante o paradójica puede parecer ésta del texto, pero ¿es tal? ¿No parece la misma marcar el linde entre lo que es y lo que no es social? ¿No parece indicar una diferencia entre lo que es humano y lo que, aun dándose en el hombre o teniéndole por asiento, no es humano? ¿No parece incidir en la diferencia clásica entre "las cosas del hombre" y "las cosas humanas"?

¿No parece haber, por otra parte, en la forma de actuar de Carlota enfrentada al modo de actuar de Eduardo, una conformidad con las opiniones de Mittler —del "Mediador"—, para quien "el matrimonio en el principio y la cima de toda cultura... y tiene que ser indisoluble, pues trae tanta dicha que toda desdicha particular no debe ser tenida en cuenta... , no habiendo razón suficiente para separarse, pues la condición humana es tan rica en cuitas y alegrías que no puede contarse lo que un par de esposos se van debiendo mutuamente: deuda infinita que sólo puede ser satisfecha por la eternidad"? En relación con algo que, de este modo, se presenta como tan

⁹ Página 52.

¹⁰ Véase: Leopoldo von Wiese: *Encuentros*. Traducida por Angela Müller Montiel. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XVII. Núms. 2 y 3.

¹¹ Goethe, *op. cit.*, pág. 53.

positivamente valioso, no puede extrañar el que la existencia y la puesta en práctica de ciertas sustancias y de ciertos procedimientos "intermediarios para aliar lo que se repele mutuamente" resulte ser, a esta luz, algo que no puede presentarse contra *natura*, sino precisamente *acordado con la naturaleza misma*, que sin ello marcharía a su extinción, tanto en el mundo químico como en el mundo humano. Porque "así como aliamos el aceite con el agua por medio de una sal alcalina"... los hombres "pueden unirse mediante leyes y costumbres".¹² Si bien es verdad que hemos empleado en este caso la analogía inversa de aquella utilizada por Goethe en su obra (puesto que en ella se parte de lo humano para llegar a lo químico), no tenemos que insistir en ideas que ya hemos expuesto previamente con respecto a tales inversiones analógicas.

Sin embargo, siempre parece quedar en el aire, dentro de este contexto, la respuesta a la pregunta de si, no habiéndose mantenido (como no parece haberse mantenido) en forma plenaria la analogía entre el mundo humano y el no humano de la química, puede seguirse de la práctica de esa intermediación que une lo que se repele en la naturaleza una justificación para aquella otra intermediación practicada mediante costumbres y leyes, que une lo que se repele o, por lo menos, lo que no se atrae, en campos interpsicológicos. Con todo, páginas adelante se tiene una pista acerca de cuál es el sentido hacia el que se inclina si no del pensamiento profundo sí del superficial de Goethe, en cuanto, frente a la afirmación de que "hasta era un título honorífico atribuido a los químicos el de llamarles «artistas separadores» (*Scheidenkünstles*), Carlota responde: "Entonces ya no se les llama así y está muy bien que no se haga. Unir es un arte mucho mayor, tiene mucho más mérito. Un «artista unificador» en cada materia sería bien recibido en todas partes".¹³

Puede alegarse, y con razón, que el pensamiento de un autor no tiene por qué ser el de uno de sus personajes en particular, así se antoje (como es en esta ocasión el caso de Carlota) que es en torno suyo en el que en gran parte gira toda la obra, y que todo el desarrollo de la acción no hace sino enfrentar, sin resolverse en favor de ninguna, las tesis en presencia; sin valorarlas y dejando al lector que saque sus propias conclusiones de carácter moral las cuales pueden ser, en estos casos, de lo más contradictorio en tratándose de diferentes lectores. Puede aducirse, por encima de la pronunciación tácita en favor de la unificación a todo trance, realizada al través

¹² Página 38 de la obra citada.

¹³ Página 39.

de leyes y costumbres, que acuerdan entre sí fuerzas contrarias e incluso mutuamente repelentes, el que se antoja argumento de calidad en contrario para esa unificación y que es el proporcionado por la misma acción del libro.

Poseídos ya de las respectivas imágenes de sus amantes —Otilia y el Capitán— Eduardo y Carlota tienen intercambio sexual. Meses después nace un niño. Puesto éste en brazos de Otilia, “cuando ésta bajó la vista hacia él, no poco se espantó de sus abiertos ojos, pues creyó ver los suyos propios, coincidencia que hubiera debida sorprender a todos. Mittler, que recibió después al niño, maravillóse igualmente al descubrir en la configuración del mismo un parecido tan sorprendente con el capitán, cosa que hasta entonces aún nunca se le había ocurrido”.

Convergencia unificadora de contrarios —imposible quizá para las leyes biológicas, pero no para las sociales—, ese niño permite a Mittler establecer, de acuerdo con su cara filosofía, “la relación de cada uno de los presentes con el niño” y proclamar en él “al salvador de esta casa”. Pero, como si una instancia superior quisiera desmentirlo, el sacerdote encargado del bautismo —a quien Mittler se refería al poner en su boca las palabras: “¡Señor, deja ir en paz a tu siervo, pues mis ojos han visto al salvador de esta casa!”— cae y muere. ¿Se pronunciaba en favor del oráculo dejando ir en paz al siervo que había llegado a ver tal salvador? Independientemente de las palabras que pudieran trastocar el sentido, la muerte se considera generalmente como signo infausto, y si bien pudiera pensarse en que tal muerte confirmaba el carácter de salvador que tendría el niño, en quien se unificaban tales contrarios de la carne y del espíritu, páginas adelante la negación de esta última parte de la alternativa se produce con la muerte del niño mismo.

Es como si Goethe se hubiese percatado súbitamente de que tal forma de salvación implicaba, en el fondo, una justificación por lo bajo. Es como si quisiese condenar lo que en lo profundo no sería sino conformismo con las leyes sociales formales, al mismo tiempo que era infracción de las leyes sociales reales; es como si quisiese condenar una cierta forma de ritualismo oponiéndose al filisteo que considerara que la sujeción a un ritual podría ser o puede ser medio de salvación. Es como si quisiese condeñar una unión matrimonial realizada según la carne, que encubría —aunque esto parezca paradójico— un adulterio cometido por ambos esposos al unirse sexualmente: un adulterio del espíritu que atentaría —no menos que el adulterio puramente jurídico o religioso en sentido formal— en contra de los fundamentos más firmes y auténticos de la vida social.

Cuando, páginas adelante, Goethe confirma que la salvación ha sido denegada, es como si de un manotazo la naturaleza —que hace repetidas apariciones a través de las fuerzas magnéticas que producen las jaquecas de Otilia en el paraje en el que se ahoga el niño— se vengase de las burlas hechas a su costa por la sociedad, obstinada en hacer que se atiendan sus leyes más que las leyes naturales, empeñada en mantener uniones que, a esta luz serían uniones *contra natura*.

Destruído el símbolo de la unidad, todo parece indicarle a Carlota su error: “Consiento en el divorcio. Antes hubiera debido decidirme a ello; con mis vacilaciones, con mis resistencias, he dado muerte al niño. Hay ciertas cosas que el destino se propone tenazmente. Es en vano que se le atraviesen en su camino razón y virtud, deber y todo lo sagrado... Realmente el destino sólo quiere volver a poner en buena vía mis propios deseos, mi propio propósito, contra el cual he obrado imprudentemente. ¿Acaso yo misma no he pensado ya en Otilia y Eduardo como en la mejor acomodada pareja?”¹⁴

Pero la destrucción de ese símbolo de unidad aparential acaba por producir quizá la unidad esencial entre los seres. La naturaleza es nuevamente burlada cuando Otilia se eleva de plano; cuando reconoce que “hasta donde lo permitían mis limitados alcances, me tracé leyes según las cuales viví largo tiempo (desde la muerte de mi madre), pero he salido de mi ruta, he violado mis leyes, y después, un hecho espantoso vuelve a iluminarme sobre mi situación, que es aún más deplorable que la primera... Está decidido, como lo estuvo entonces, y tengo que hacer saber en seguida mi decisión. No seré jamás de Eduardo. Dios me ha abierto los ojos de una espantosa manera y veo el crimen en que estoy aprisionada”.¹⁵

La decisión de Otilia, que parece ensanchar y profundizar el abismo existente, en realidad tiende —paradójicamente— un puente sobre él. Gracias a tal decisión, gracias a su empeño —suficiente y duramente probado— de realizarla, los cuatro personajes principales de *Las afinidades electivas* vuelvan a reunirse, de tal modo que “la cotidiana vida común de nuestros amigos casi volvía a deslizarse por el carril antiguo... El círculo doméstico se mostraba como una imagen de la vida anterior y era disculpable la ilusión de que todo estaba en su antiguo ser... Estaban extinguidos los sentimientos tristes y molestos de los tiempos intermedios. Ninguno guardaba rencor al otro; había desaparecido toda especie de acritud”.

¹⁴ Página 204.

¹⁵ Página 206.

Con ello, si bien puede hablarse por el momento de una especie de salvación por el espíritu, ¿no puede agregarse también que se trata de una verdadera salvación por el amor, en cuanto al morir Eduardo, le otorga Carlota un lugar junto a Otilia en la capilla de la iglesia, haciendo que “yaciera ahora en una imperturbable paz aquel corazón agitado poco antes por una ansiedad infinita y que, como se había adormecido con el pensamiento puesto en la santa, podría llamársele «bienaventurado»”?

*
* *
*

El Johann Wolfgang Goethe de *Las afinidades electivas* ha examinado agudamente lo social *status nascendi* que se da en estas relaciones interpsicológicas. Relaciones que se producen dentro de los que aún no alcanzan siquiera la magnitud de “pequeños grupos” y en las que si lo social en pleno desarrollo no falta, sí funciona principalmente como telón de fondo, como marco de referencia o como motor lejano, cuya acción hay que descubrir tras cuidadoso examen. Relaciones interpsicológicas que podrían haberle conducido, en un designio sistemático, a un estudio de las parejas, de los tríos, etc., o sea, de todas aquellas constelaciones humanas que fueron señaladas por Simmel, y en las que la introducción de un nuevo elemento suele ser cualitativamente tanto o más importante que la adición de uno o más elementos nuevos a una multitud. Quizá más importante que la adición de numerosos elementos nuevos a esa misma multitud; particularmente en aquellos casos en los que dichos elementos adicionados no formaban, con antelación, un grupo vinculado internamente por lazos más estrechos y firmes que los que unen a la multitud y, que, debido a su unidad interna, estuviera en posibilidad de manipular incluso a esa multitud informe que le superara en número de elementos individuales.

Como que, de paso, puede recogerse la observación de Goethe en el sentido de que “Nada es más importante en cualquier situación que la intervención de un tercero [pues] he visto amigos, hermanos, amantes, esposos, cuyas relaciones han sido cambiadas por completo, cuya situación fue en absoluto trastornada por la proximidad casual o voluntaria de una tercera persona”.¹⁶

Pero, si bien puede subrayarse en el Goethe de *Las afinidades electivas* ese interés por lo interpsicológico o por interpersonal (pues hasta el Capitán,

¹⁶ *Idem.*

en el cuarteto, aun cuando no se le designe nominalmente, tiene perfiles y es, por tanto, como los demás, algo más que mera pieza de ajedrez o que simple ficha intercambiable en un tablero de damas), no falta, con todo, en él, el mostramiento de las reacciones de la sociedad frente al individuo y del individuo frente a la sociedad. Y no falta tampoco en él el contraste —que no nos parece que sea meramente inconsciente sino que, por el contrario, tiene todos los síntomas de ser voluntario— entre las reacciones interpersonales y las acciones individuo-sociedad-individuo.

El episodio que permite que hablemos de ello es el siguiente:

“Una de las hijas de una familia principal había tenido la desgracia de ser causante de la muerte de una de sus hermanas más jóvenes, y no era capaz de tranquilizarse ni resignarse. Vivía en su habitación, ocupada y tranquila, y ni siquiera soportaba la vista de los suyos más que cuando la visitaban uno a uno, pues cuando estaban varios reunidos, sospechaba en seguida que reflexionaban entre sí acerca de ella y de su situación. Sola con cada uno, se mostraba muy razonable y conversaba horas enteras con él. Luciana [Luciana hija de Carlota] tuvo noticia de ello y en el acto se propuso hacer un milagro... Se condujo con más precaución que de ordinario; supo introducirse sola en la habitación de la enferma del espíritu y cuando pudo ganar su confianza por medio de la música realizó su intento. Sólo se equivocó al final, pues precisamente porque quería producir sensación, una noche introdujo de repente a la abigarrada y brillante reunión a la hermosa y pálida niña, creyéndola suficientemente preparada, y quizá también en esto hubiera tenido buen éxito si la sociedad misma, por curiosidad y aprehensión, no se hubiese portado con torpeza, no se hubiera congregado alrededor de la enferma, no se hubiera apartado luego de ella y no la hubiera turbado y excitado con cuchicheos y conversaciones al oído. La delicada sensibilidad de la muchacha no lo soportó. Huyó lanzando espantosos gritos que parecían expresar espanto ante un monstruo amenazador. La sociedad, asustada, se dispersó hacia todos lados, y Otilia estuvo entre las que volvieron a conducir a su estancia a la enferma, totalmente desmayada”.¹⁷

La pintura de la situación es suficientemente magistral y explícita. No necesita subrayados. Sin embargo, si queremos recogerla, en términos más o menos pedantescos sí, pero sobre todo someterla a una sumaria categorización, subrayaríamos la diferente actitud de la niña enferma frente a las visitas conjuntas y frente a las visitas individuales, pues tal distinción es equivalente de una actitud asimismo diferente frente a lo personal y frente a la impersonali-

¹⁷ Véase capítulo VI de la segunda parte.

dad de lo social. En efecto, probablemente sea en reacciones extremadas como ésta, recogidas de la observación hecha sobre los enfermos a quienes calificamos de "mentales", de donde podrían obtenerse ciertas pistas para el descubrimiento de ciertos trastornos sociales.

¿Qué diferencia cabe establecer entre la relación de persona a persona y la relación de persona a conjunto de personas? La diferencia parece que estriba en que, mientras en el primer caso la relación de fuerzas es igualitaria (o, por lo menos, no rebasa considerablemente la equipotencia), en el segundo es evidentemente desigual. En el primer caso, lo social se encuentra presente —indudablemente— en cada una de las personas interactuantes; pero se encuentra en forma tal que se externa sólo al través de modos o manifestaciones que son propios o que tienen el sello de cada una de las personas que intervienen en el intercambio. En el segundo caso, mientras lo social manifiesto en la persona que se enfrenta al conjunto tiene toda la autenticidad personal de ésta—por lo menos en la iniciación del encuentro y antes que el peso de lo social la obligue a falsificarse o a inautenticarse—, lo social que se manifiesta al través del grupo de personas tiene, en una u otra forma y en uno u otro grado, esa "inautenticidad de lo social" que sirve de título a uno de los estudios de Francisco Carmona Nenclares.

Toda sociedad —y no sólo las asociaciones que se conocen con tal nombre entre nosotros y con el de *corporations* en el mundo angloparlante— ha sido y tiende a ser en forma creciente —sin que se haga nada, prácticamente, para activar las fuerzas que podrían y deberían oponerse a esa tendencia— una *sociedad anónima*, en la que la persona no cuenta, y una sociedad que carece —ella misma— de personalidad. En cambio, en la relación interpersonal (de la cual la manifestación dialógica es forma por excelencia), el individuo —personalizado— jamás es un innominado a no ser en aquel caso en que, uno de los individuos que intervienen en la relación no pone en juego sino su yo puramente funcionario con lo cual hace que la relación interindividual, o en una relación entre el individuo y su sociedad mediatizada por otro individuo.

Pero, no es sólo la igualdad de fuerzas entre los reactantes; no es sólo la nominalidad con que participan lo que le da un sentido diferente a la relación interpersonal en comparación con el que tiene la relación individuo-sociedad-individuo. Y es esto lo que parece revelarse en las palabras subsecuentes del párrafo que nos describe estas situaciones en la obra de Goethe. Se trata de que "cuando estaban varios reunidos, sospechaba en seguida que reflexionaban entre sí acerca de ella y de su situación". Existe ahí —transcrita en esas palabras— toda la gravitación que tiene la social. Se muestra

ahí —en esa situación existencial— todo lo que de inhumano suele haber en la coerción social, que, sin embargo, debería ser y podría ser una *coerción humana* ejercida en beneficio del individuo y de su perfeccionamiento, dentro de una tónica que simultáneamente debería de ser *constrñente y comprensiva*.

En la situación dialógico-interpersonal (y no es extraño que en nuestro tiempo comiencen a surgir reclamos dialógicos cada vez más apremiantes), en contraste con lo que ocurre con la situación dialéctico-social (y con lo que seguirá ocurriendo en tanto la sociedad no deje de ser masa o puro conglomerado humano para ser verdadera sociedad de personas), es posible que —como en el caso que presenta Goethe— el culpable apele a la comprensión de su dialogante y que, aun en caso de que no se vea absuelto (pues incluso al través de ese dialogante se manifiesta ineludiblemente el control social al través de las normas interiorizadas por él), sí se vea consolado, en cuanto en tal relación seguirá subsistiendo, al lado del aspecto social, el aspecto más característicamente personal de aquél con quien se dialoga.

La enferma de Goethe —como Goethe mismo— sabía intuir que sólo en esa esfera dialógica (que es posible expandir hasta el máximo haciéndola abarcar a la sociedad entera mediante la multiplicación de los diálogos), en la que cada dialogante se pone a sí mismo en juego en toda su integridad sin reservarse prácticamente nada (porque es asimismo todo, sin ninguna reserva, lo que su dialogante le ofrece) y no en la esfera dialéctico-social de un mundo de cosas y no de personas (o en el que las personas se cosifican), es donde es asequible alcanzar lo humano, sin que haya posibilidad de encontrarlo en otra parte.

La enferma, y Goethe que la retrata —porque es indudable que ha recogido una observación de la realidad social y no ha inventado simplemente una situación *ad hoc*—, parecían captar que, entregados los hombres a la pura dialéctica social —de una sociedad en la que los fenómenos tienen consistencia de cosa y no son algo que se trata metodológicamente *como si* fueran cosas sin que se confundán con ellas—, los seres humanos corren el riesgo de verse desprovistos de su humanidad, al caer indefensos entre los engranajes de un determinismo nuevo. Determinismo tan parecido a y tan horrible como el puro determinismo natural que imperaba —incontestado— sobre la Tierra de que surgiera del Hombre. Porque el hombre, si no es el Señor, sí es el Noble Antagonista de la Naturaleza; un antagonista que la respeta, pero que no la teme, y sobre la que desearía establecer su señorío, en la misma forma en que tiene que respetar, pero no temer, a la sociedad

y a sus mecanismos, pues sólo por este medio podrá enseñorearse de ella para la realización de sus fines y de los de sus semejantes. Por otra parte, sólo así podrá, querrá y le brindará gustosamente el hombre a la sociedad lo más valioso de su aportación creadora, que impedirá que esa sociedad perezca por dispersión de energía.

La reacción de la enferma ante la sociedad (de la que “huyó lanzando pavorosos gritos, que parecían expresar espanto ante un monstruo amenazador”) y la reacción de la sociedad ante la enferma que así reaccionaba ante su presencia (en cuanto “asustada, se dispersó hacia todos lados”) probablemente sean las prefiguraciones de las reacciones que en lo actual pueden observarse —centuplicadamente— en el caso de individuos y de grupos. El individuo humano teme a su sociedad y se rebela contra ella, mientras la sociedad, temerosa de sus individuos, los destruye o los castra.

Sociedades deshumanizadas (vueltas segundas naturalezas implacables para el hombre, y tan implacables para su soberbia tecnología como lo fue la primera naturaleza para su original atecnia), que sólo piensan en el control de sus individuos, se yerguen en todas las latitudes como monstruosos Leviatanes o Estados-Organización. Siembran el pavor entre los individuos; producen, en forma extrema, la desadaptación o el retiro (rechazo de fines culturales y de medios institucionalizados) de sus miembros; propician formas de adaptación que, como el ritualismo (rechazo de fines culturales y conservación de los medios institucionalizados para realizarlos), no son sino la máscara que oculta el descarnamiento creciente de lo social, que acaba por ser una monda y espantosa calavera.

Cuando los procesos correspondientes llegan a su culminación en los cada vez menos estrechamente entrelazados ámbitos individuales (en las penínsulas cuyas cinturas ístmicas de unión al continente se adelgazan hasta cortarse finalmente), se produce, en puridad, la anomia. La sociedad se desintegra; deja de existir incluso como el conglomerado amorfo que había llegado a ser momentos antes, y cada uno de los que —como persona— estaban avocados a ser componentes suyos se lanza contra los restantes —individuos— en una guerra sin cuartel. La ley, la ley escrita, subsiste quizá, con sus preceptos, pero el *nomos*, la ley interna conformadora de la sociedad, ha desaparecido. Es entonces cuando la sociedad —depauperada, exagüe, en un supremo esfuerzo— trata de combatir —sin éxito— a quienes le niegan su concurso o a quienes se convierten en transgresores, produciéndose entonces la desordenada fuga, al enfrentarse al individuo des-socializado, al monstruo que ella misma ha creado.

Y es patético el espectáculo que puede contemplarse entonces. La sociedad pone en marcha una gigantesca maquinaria represiva. Trata, mediante la misma, de dominar por la fuerza a quienes no hubiese tenido necesidad de dominar en forma alguna, porque se hubiesen integrado en ella gustosamente si les hubiese proporcionado los medios para realizarse, dentro de ella misma, en cuanto hombres. Es entonces cuando comienza a rodar ese estúpido e interminable filme de "policías y bandidos" en el que se busca segregarse a "los malos" para evitar el contagio de "los buenos" (como si no se recordara el "No cortéis la cizaña, no sea que al cortar la cizaña cortéis con ella el trigo") en un anhelo que configura, a perfección, la calidad simultáneamente maniquea y farisaica de nuestras sociedades. Película en la que, quienes se ostentan como "buenos" (como únicos poseedores de la Verdad, de la Justicia y la Bondad) hacen gravitar su prepotente posesión de medios técnicos (de técnica física) y de medios políticos (de técnica social) más elaborados que aquellos con los que cuentan sobre "los malos", que, en una ulterior secuencia, se habrán hecho ya de tales medios técnicos físicos y sociales, en su lucha contra "los buenos", dentro de secuencias que muestran como marchan parejamente el perfeccionamiento de la represión y la subsecuente perfección del crimen. Y, por otra parte, aunque la secuencia cinematográfica no lo muestre, como en toda lucha, la adaptación a que un contrincante fuerza al otro suele hacer que, al final, éste acabe pareciéndosele, los "buenos" acaban por poner en práctica las mismas tácticas sucias y desleales de "los malos", con lo cual ni buenos ni malos consiguen la realización suprema de su humanidad, y sí sólo un predominio temporal y precario de unos grupos sobre otros, con la consiguiente denegación de lo humano en unos y en otros.

Y ¡crítiquesenos el que hablemos dramáticamente de tales cosas, que esa será una de las pocas críticas que no admitiremos impávidos! ¡No somos Plinio el Joven para pedir la Década de Tito Livio y leerla serenamente mientras hace erupción el Vesubio y con su lava arrasa villas y poblaciones, y devora, inmisericorde, centenares de vidas humanas!... ¡Crítiquesenos, más bien, la palidez de la pintura, porque lo que esté en juego es el hombre mismo!

*

*

*

Y ¿sería impertinente buscar una aproximación entre la forma en que ciertos hombres tratan las cosas(especialmente las cosas "valiosas", aunque

en un mundo de escasez como el nuestro todas, a la postre, merecen el calificativo) y la forma en que las sociedades tratan con sus individuos (considerándolos, no ya sólo como cosas, sino como cosas sin valor)?

No es muy lejos del punto en que dejamos la glosa en donde se encuentran las siguientes observaciones de Goethe en *Las Afinidades Electivas*:

¡Si supiera usted de qué manera tan ruda suelen conducirse con las más valiosas obras de arte hasta los hombres mejor educados! Nadie sabe tomar una medalla por el borde; manosean el más bello cuño, el fondo más puro; pasan una y otra vez entre el pulgar y el índice las piezas más preciosas, como si de esta manera se apreciaran las formas artísticas. Sin pensar en que un pliego grande tiene que ser cogido con las dos manos, agarran con una sola un inestimable grabado en cobre, un dibujo insustituible, lo mismo que un político pretencioso toma un periódico, dando ya a conocer anticipadamente, al estrujar el papel, su opinión sobre los acontecimientos del mundo. Nadie piensa en que sólo con que veinte hombres, uno tras otro, procedieran así con una obra de arte, el número veintiuno no tendría ya mucho que ver en ella”.¹⁸

... Si se trasladaran estas observaciones al modo en que nos tratamos unos a otros los seres humanos dentro de la sociedad... Si nos percatásemos de que ni siquiera hemos llegado a establecer unos cuantos criterios claros (equivalentes al “No manosear el cuño de las monedas valiosas”) en cuanto a la forma adecuada de tratar a un ser humano... Si nos diésemos cuenta de que, con menos cuidado que aquel que tiene el político del que habla Goethe, convertidos en gobernantes, en sacerdotes, en maestros, o en simples ciudadanos, estrujamos sin misericordia a aquellos a quienes tratamos, revelando con ello, anticipadamente, la pobre opinión que nos merecen esas a las que por otra parte —en forma casi irónica— llamamos “obras maestras de la naturaleza”... Si hiciésemos todas esas consideraciones ¿podría extrañarnos el que no viésemos lo humano en el rostro de los hombres? ¿Podría extrañarnos el ver en ellos a los seres grotescos que inmortalizó Goya en sus *Caprichos*, antes de que Fellini nos lo retratara como fantasmas en sus películas?

¿Podría extrañarnos el que descubriésemos una imposibilidad casi total para llegar a poner los fundamentos de una auténtica sociedad sana, dentro de la cual y gracias a la cual los hombres pudieran descubrir y realizar su humanidad?

¹⁸ J. W. Goethe: *Opus cit.*, p. 158.

¿Cómo podemos hablar de fines sociales si desconocemos *qué es el hombre* y qué es la sociedad? ¿Cómo, si desconocemos cuál es el verdadero trato *humano* entre los hombres? Por debajo de ese trato humano, sólo cabe la subsunción en la naturaleza que (en cuanto tal subsunción) deshumaniza. Por encima de ese trato humano, sólo cabe la subsunción en la sociedad (entidad supuestamente superior) que asimismo (en cuanto tal subsunción) deshumaniza. En cambio, es ese mismo trato humano —cuyas dimensiones tenemos que descubrir por introspección, y por simpatía, y por comprensión, y por identificación endopática o por íntima concordia— el que puede convertirse en centro de irradiación desde el cual, por igual, tanto la naturaleza como la sociedad *se humanicen*.

NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

En las páginas precedentes se ha tratado de reconocer la deuda con el pensamiento ajeno, mediante las notas al calce. Sin embargo —como producto más de la afición interesada y del estudio afanoso que de profesionalismo paciente, prudente y tecnificado—, es probable que haya quien pueda filiar todas y cada una de las ideas aquí presentadas en el pensar de otros autores, aunque no a todas se les haya sujetado a precisa referencia bibliográfica.

El autor declara —al respecto— que tendría gusto en reconocer que todo lo dicho —en lo que tenga de acierto— no es sino parte del común tésoro humano; que en su propiedad no participa sino en cuanto miembro del género humano, sin ningún otro título preferencial, y que el producto no tiene de él mismo sino el esfuerzo realizado para beneficiarse de ese patrimonio común de la humanidad. Reconoce que, si figura con su nombre, es a fin de que aparezca un responsable de los errores que en tales páginas puedan figurar, y que si los publica presintiéndolas erróneas en cierta proporción, es con el anhelo de que le ilustren, al respecto, los que de veras saben.

NOTAS SOBRE LOS ESFUERZOS SOCIOLOGICOS REALIZADOS POR OSCAR URIBE VILLEGAS

DURANTE LOS AÑOS COMPRENDIDOS ENTRE 1952 y 1964

El estudio de los esfuerzos sociológicos realizados por Oscar Uribe Villegas entre los años de 1952 y 1963 podría hacerse a base de un análisis de sus diversos trabajos, publicados principalmente en las Revistas Mexicana de Sociología y de Ciencias Políticas y Sociales, en los Estudios Sociológicos del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México (donde ha realizado esos esfuerzos, bajo la dirección del Dr. Lucio Mendieta y Núñez) y en sus libros. Ello permitiría entresacar algunas de las tesis principales que sostiene o algunas de las afirmaciones más generales hacia las que apunta. Sin embargo, en cuanto el suyo es —según él mismo reconoce— un pensamiento en formación, dicha labor correría el riesgo de poner excesivo énfasis en contradicciones más aparentes que reales dentro del desarrollo dialéctico de sus pensamientos, puesto que, colocándose sobre todo en una postura de experimentador, trata de morder en cada ocasión, con nuevos ácidos, las que en veces anteriores podrían haber quedado como placas que registraban de un modo definitivo sus tesis fundamentales. En este proceso experimental, es mucho lo que, ganado en apariencia en ocasiones previas, desaparece en las más recientes (así pueda, ulteriormente, reaparecer suscitado por nuevas experiencias); pero, también es cierto que lo que va quedando, así sea poco, queda asentado más firmemente y tiene, por ello, mayores oportunidades de llegar a convertirse en legítima y útil aportación sociológica del autor.

En estas condiciones, sería abusivo tratar de sintetizar lo que, en cuanto proceso inconcluido, es insintetizable. Por ello, en este caso, puede permitirse que se haga una simple mención de los principales centros de interés del esfuerzo sociológico de Uribe Villegas o de algunas de las condiciones en que él mismo ha realizado sus esfuerzos.

Un interés inicial y sostenido por las matemáticas (patente en el más reciente de sus libros sobre *La Matemática, la Estadística y las Ciencias Sociales*), uno ulterior por la Lingüística como disciplina antropológica (que al tiempo que le deba algunos de sus instrumentos de trabajo orientaba su atención hacia el terreno más amplio de las ciencias sociales) y un sentimiento de la necesidad de rigorización de los estudios sociológicos, le han conducido a explorar y buscar diversos puntos de ataque en la fortaleza problemática de la sociología, particularmente en el sector de las aplicaciones de la estadística a los estudios sociológicos. Sin embargo, su actitud no es pura y simplemente la de quien cree que la Sociología deberá rigorizarse mediante su matematización, o que, incluso, es posible dicha matematización sociológica, puesto que sigue preguntándose: 1.—si dicha matematización es posible, 2.—cómo es posible y 3.—qué problemas —de todo tipo— plantearía la misma. Desde este ángulo —si bien movido por una demanda social no deja de producir manuales de técnica estadística para estudiantes de ciencias sociales (*Técnicas Estadísticas para Investigadores Sociales*)— su interés principal estriba más que en poner ciertas técnicas estadísticas o matemáticas al alcance de los sociólogos, en determinar cuáles son las adaptaciones que dichas técnicas deben sufrir para apropiarse a las características de los fenómenos sociales, o cuáles son los problemas tanto metodológicos como filosófico-sociales que surgen de la aplicación de las matemáticas a los fenómenos socio-políticos.

Fuera de este centro que irradia hacia otros muchos puntos metodológicos y filosófico-sociales no necesariamente vinculados con las matemáticas, en un plano de mayor sustantividad, su interés principal ha consistido en determinar hasta qué punto es posible considerar científicamente los problemas que los estudiosos estadounidenses denominan *Social Pathology* y que él designa como Sociopatología y cuáles son algunas de las dificultades que derivan de la posible constitución de una rama como ésta, puesto que en ella, más que en la Sociología en sentido amplio, se evidencian todos los tropiezos que sufre una disciplina que trata de ser científica y lo logra en muchas ocasiones, pero que no puede desvincularse total y brutalmente de consideraciones de carácter filosófico. La prolongación de estos intereses sociológicos hacia lo político-social parece inescapable y de ahí nace su convicción de que si individualismo y socialismo son posturas antagónicas, no puede haber antagonismo sino complementariedad entre el individuo (que no puede personalizarse sino a través de la sociedad) y la sociedad (que no puede adquirir perfiles propios y diferenciales sino gracias a la labor creadora de sus individuos). Consecuentemente, también piensa —repudiando el fre-

cuenta énfasis que muchos autores ponen en la necesidad de ajuste *del* individuo a la sociedad—, que la eliminación de los trastornos sociales no puede conseguirse sino mediante un ajuste mutuo del individuo a la sociedad y de la sociedad al individuo mediante: 1.—los esfuerzos de superación por los deficientes individuales y 2.—el tutelaje de estos débiles sociales por la sociedad pero, no menos, 3.—mediante el reconocimiento otorgado por la sociedad a sus personalidades excedentes, y 4.—a través de la disposición de la misma a seguir su jefatura, en vez de esterilizar sus esfuerzos creadores so pretexto de que los mismos son perturbadores del orden establecido.

Desde otro ángulo, ha tratado de llamar igualmente la atención hacia la necesidad que hay de volver a colocar a los estudios sociológicos en su adecuado contexto internacional (del que se les ha sacado desde hace mucho tiempo) como lo muestra su *Causación Social y Vida Internacional*, en vez de que los sociólogos se empeñen en estudiar cada sociedad como una entidad cerrada (de acuerdo con una concepción antropológica que quizás fue válida en otro tiempo y que la Antropología misma va dejando atrás), particularmente en momentos en que —como en los actuales—, es menos cierto que nunca el que las sociedades sean entidades cerradas. En cambio, si reconoce que las sociedades no pueden considerarse como entidades cerradas, piensa que, desde el ángulo práctico, y si se acepta como punto de partida la situación política actual, es necesario que, con vistas a un desarrollo social (que en última instancia no puede ser sino mundial), cada una de ellas tienda a lograr una armonización interna entre sus diversos sectores y entre sus diversos grupos sociales, a fin de que el proceso de articulación creciente y más íntima con otras sociedades dentro del marco internacional sea factible y se logre sin daño interno para esas mismas sociedades o para sus individuos (a través de las presiones disruptivas que aparecen en cualquier otro caso), y para que con ello se consiga una interdependencia mutua y digna en todos los sectores ya que éste es el único equivalente de la verdadera independencia. Con ello, piensa que, con base en observaciones sociológicas, puede afirmarse que el máximo y auténtico nacionalismo, preservador de esencias culturales propias viene a complementarse con un máximo y auténtico internacionalismo logrado mediante el compartimiento, por todas las naciones, de los logros comunes de la civilización.



Í N D I C E

| | <i>Págs.</i> |
|---|--------------|
| <i>Liminar</i> | 13 |
| <i>Qué son el desarrollo y el progreso.</i> Su significado léxico | 15 |
| <i>Qué es la democracia.</i> Su cambiante significado histórico | 29 |
| <i>Qué son las minorías.</i> Su significado de opresión y de libertad | 51 |
| <i>Qué es la independencia.</i> Su significado en cuanto proceso social | 59 |
| <i>Qué es la utopía.</i> Su significado experimental. | 81 |
| <i>Qué son la planeación y la planificación.</i> Su significación en el marco de los tiempos sociales | 115 |
| <i>Qué es la religión.</i> Su significación funcional y disfuncional | 125 |
| <i>Qué son trastornos y problemas.</i> Su significado de anormalidad | 133 |
| <i>Qué es el vagabundismo.</i> Su significado como trastorno y como pro- blema | 155 |
| <i>Qué es la revolución.</i> Su significación en el dinamismo humano | 163 |
| <i>Qué es la seguridad.</i> Su significación dialéctico-social | 189 |
| <i>Qué es el vicariato.</i> Su significado de recambio | 197 |
| <i>Qué son la expresión y la comunicación.</i> Su significado socio-lingüís- tico | 211 |
| <i>Qué es la solitariaedad.</i> Su significado estadístico social | 225 |
| <i>Qué son la soledad y la intimidad.</i> Su significado de desocialización | 237 |
| <i>Qué son la autenticidad y la simulación.</i> Su significado ético social | 245 |
| <i>Qué son el trabajo y el ocio.</i> Su significado humano | 251 |
| <i>Qué es la afinidad interhumana.</i> Su significado vinculatorio y electivo | 267 |
| <i>Nota sobre la Bibliografía</i> | 289 |
| <i>Notas sobre los esfuerzos sociológicos realizados por Óscar Uribe Vi- llegas durante los años comprendidos entre 1952 y 1964</i> | 291 |

Se terminó de imprimir este libro el día 31 de agosto de 1965 en los talleres de la EDITORIAL LIBROS DE MÉXICO, S. A., Ave. Coyoacán N° 1035 de la ciudad de México D. F. Siendo su tiro de 1 000 ejemplares. La edición estuvo a cargo del señor José María Avilés.

Nº 642

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.

| | | | |
|--------------|---------|----------|--|
| 231-VII-80 | 24/X/82 | DEVUELTO | |
| 04 MAR. 1996 | | | |

HN27
U7



UNAM

6820

INST. INV. SOCIALES

HN27
U7

6820

FRIBS VILLESAS

VEINTICINCO
CONCEPTOS
DE USO
SOCIOLOGICO

HM 27
U7